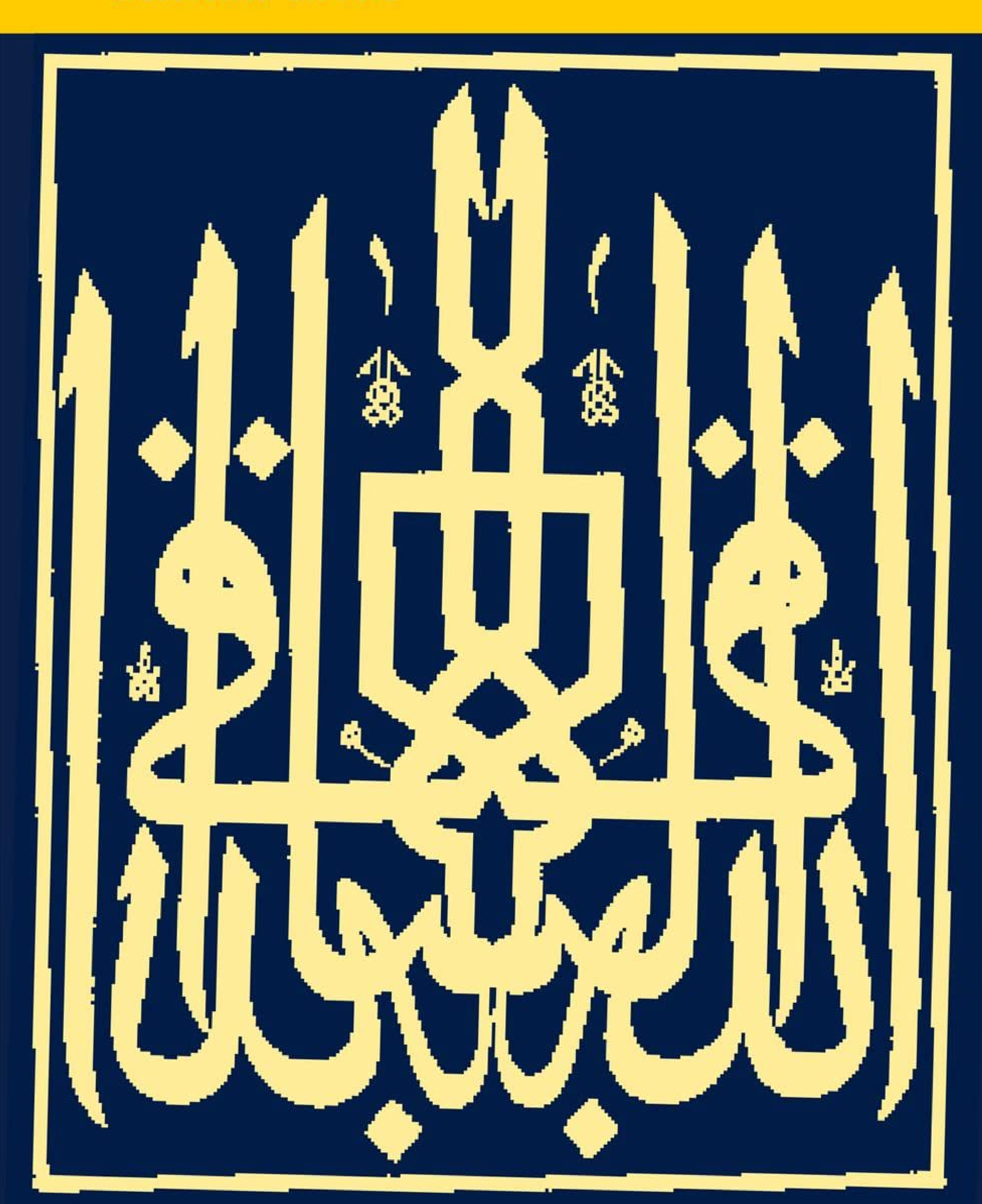
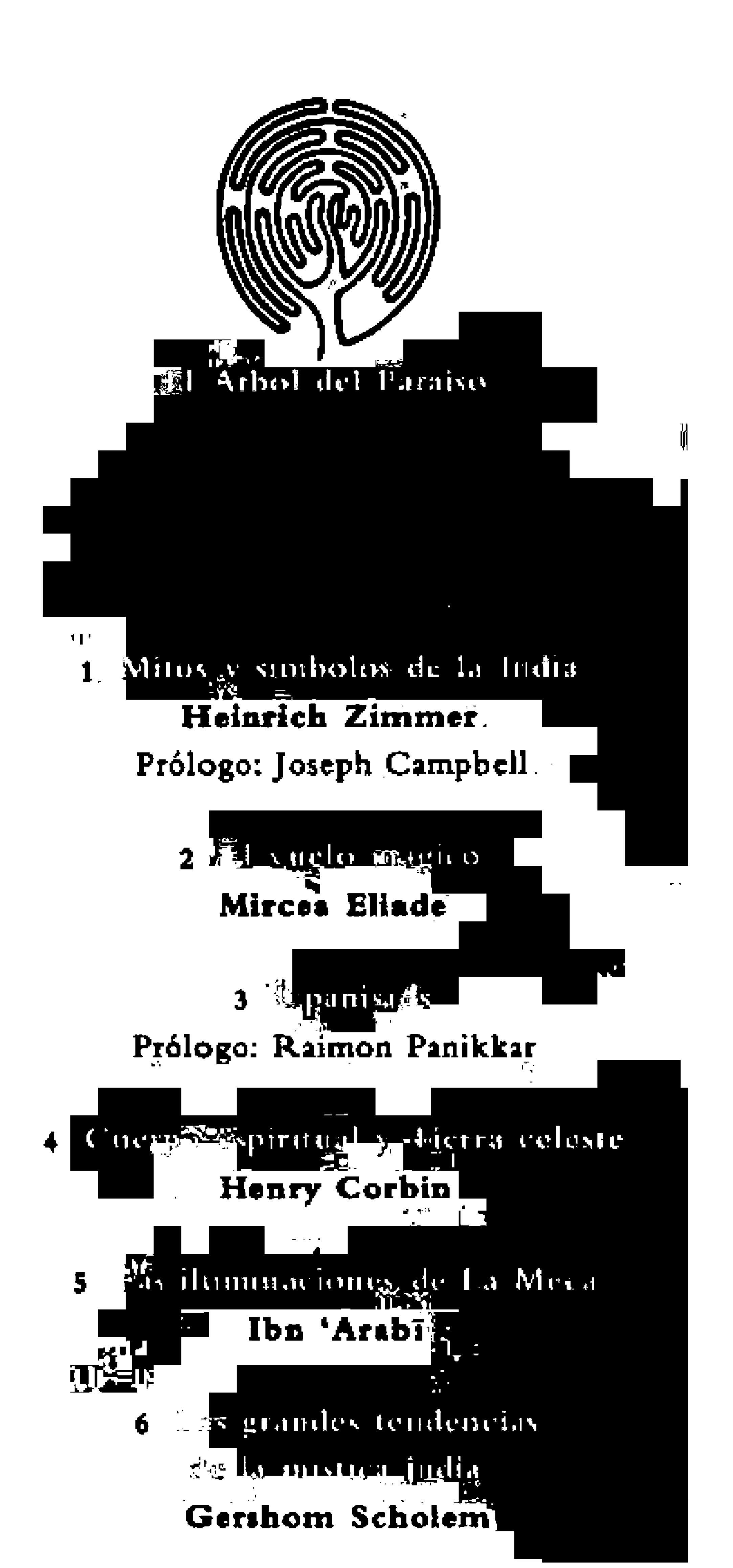
Las iluminaciones de La Meca

Ibn 'Arabī

Ediciones Siruela





El Árbol del Paraíso

1 Mitos y símbolos de la India
Heinrich Zimmer
Prólogo: Joseph Campbell

2 El vuelo mágico
Mircea Eliade

3 Upanisads
Prólogo: Raimon Panikkar

4 Cuerpo espiritual y tierra celeste
Henry Corbin

5 Las iluminaciones de La Meca
Ibn 'Arabī

6 Las grandes tendencias de la mística judía
Gershom Scholem



El Árbol del Paraíso

Ibn ‘Arabī

Las iluminaciones de La Meca
Textos escogidos

Edición y traducción de
Victor Pallejà de Bustinza



Ediciones Siruela

1.ª edición: abril de 1996
2.ª edición: mayo de 1999
3.ª edición: marzo de 2005

En cubierta: Caligrafía islámica: *Alá el Uno, cuya existencia es infinita*
Colección dirigida por Victoria Cirlot
y Amador Vega (para este título con Jacobo Stuart)

Diseño gráfico: G. Gauger & J. Siruela

Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»
28028 Madrid. Tels.: 355 57 20 / 355 22 02
Fax: 355 22 01
siruela@siruela.com   www.siruela.com
Printed and made in Spain

Índice

Introducción

Ibn 'Arabī, conocido como *al-šayj al-Akbar* –«el más grande de los maestros»– y también como *Sulṭān al-'Ārifīn* –«Sultán de los gnósticos»–, es un punto de referencia clave de la historia del sufismo (*taṣawwuf*). Con este término se designa un extenso legado de ritos y doctrinas que se ha transmitido por medio de una cadena (*silsila*) de maestros y discípulos, conformando un aspecto fundamental de la vida espiritual islámica. Ibn 'Arabī reunió magistralmente toda la herencia del sufismo para proponer una síntesis capaz de abarcar todos los aspectos de la vida del Islam. Gracias a esta colosal tarea, su obra ha llegado a ser la referencia y guía permanente hasta nuestros días en amplios sectores del sufismo. Es evidente, por tanto, la conveniencia de presentar al público hispano una muestra significativa que ponga de manifiesto la naturaleza de su obra[1]. La búsqueda y selección de un texto tal no se presenta fácil ante la abundancia y riqueza de sus escritos: enseñanzas espirituales, comentarios de escritos y tradiciones proféticas, disquisiciones metafísicas, anécdotas de toda suerte, relatos, visiones y poesías. Sin embargo, existe un texto capital que contiene, junto con la exposición de las bases de su pensamiento, dos episodios fundamentales de su vida interior: el introito a *Las iluminaciones de La Meca.*

En efecto, a lo largo de la introducción y del primer capítulo de la obra que representa la cumbre de su trayectoria personal así como su testamento a la posteridad, encontramos recogidas numerosas claves para comprender su pensamiento. Al mismo tiempo, es posible apreciar su asombrosa capacidad de expresión ya sea en prosa rimada, poesía, relato o diálogo.

[1] Los trabajos pioneros de M. Asín Palacios –véase la Bibliografía al final– aunque contienen traducidos numerosos fragmentos de sus obras, no tratan en profundidad este aspecto, proponiéndose dar a conocer su figura desde una perspectiva histórica particular, que, por otra parte, hoy conocemos mucho mejor.

Esta magna obra, *Las iluminaciones de La Meca*, consiste en una exposición de todos los fundamentos de los saberes y ciencias tradicionales del Islam bajo una perspectiva unificada. Contiene, pues, una exposición detallada de todos los aspectos del Alcorán (*tafsīr*), de los dichos del Profeta (*ḥadīṯ*) y de las tradiciones legislativas (*sunna*), junto con la metafísica, el derecho, el conocimiento de las prácticas religiosas (*'ibādāt*) y todo lo referente a la vida espiritual, la historia profética y la escatología, sin olvidar la ciencia de las letras (*'ilm al-ḥurūf*), la cosmología y otras ciencias auxiliares. La complicada estructura de esta colosal composición refleja la diversidad y, al mismo tiempo, la unidad de un saber cuyo punto de partida, repetido una y mil veces, es la vivencia del Alcorán. No siendo posible resumir tan colosal creación, no nos parece nada desdeñable intentar acceder a las experiencias fundamentales que se sitúan en el origen de esta obra, según las palabras de su propio autor consignadas en un manuscrito de su puño y letra[2].

Muḥyī-l-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad b. al-'Arabī al-Ḥātimī al-Ṭā'ī[3] (Murcia 1165/560 h.[4], m. Damasco 1240/638 h.) nació en Murcia en el seno de una familia de alcurnia cuyos antepasados procedían de la tribu árabe de los Banū Ṭayyi', originaria del Naŷd y legendaria por su generosidad. Con motivo de la conquista de su ciudad natal, la familia entera siguió al victorioso sultán Abū Ya'qūb Yūsuf a Sevilla, asumiendo de nuevo cargos en la administración. Fue en Sevilla, pujante centro del poder económico y político almohade, donde vivió sus años mozos recibiendo una esmerada educación con la perspectiva de acceder al desempeño de altas funciones de gobierno. En este periodo

[2] Actualmente la biblioteca del Evkaf Musesi en Estambul (n.° 1736-1772) conserva el manuscrito de la propia mano de Ibn 'Arabī correspondiente a la segunda redacción que realizó de dicho texto en Damasco y finalizada en 1238/636 h., dos años antes de su muerte.

[3] Llamado comúnmente Ibn 'Arabī para distinguirlo del juez (*qāḍī*) y tradicionista (*muḥaddiṯ*) de Sevilla, Abū Bakr Muḥammad Ibn al-'Arabī (m. 1148/543), cuyos parientes y descendentes forman un linaje aparte.

[4] En esta edición aparecen en primer lugar las fechas de la era cristiana, seguidas de las correspondientes de la era islámica. Para las personas, y en lo sucesivo, siempre se da como referencia la fecha de fallecimiento.

tiene lugar su 'conversión', cuyo efecto súbito le lleva a recibir la iluminación inmediata tras un retiro. De este modo excepcional inició su vida espiritual. Tal cosa ocurría antes del famoso encuentro en Córdoba con Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes) –sucedido entre 1179-1184/575-580 h.–[5]. Según las palabras de Ibn 'Arabī, el piadoso filósofo se llenó de estupor ante el saber del joven[6]. Sea como fuere, desde muy joven se encontró instruyendo y siendo instruido por los maestros y maestras que frecuentó en gran número. Su obra recoge numerosos relatos de una vida repleta de encuentros con hombres espirituales presentes o pasados, personajes destacados de la historia sagrada y diversas figuras teofánicas[7].

Desde sus inicios el maestro murciano se aplicó a una incesante labor de consejo (*naṣīḥa*) hecha explícita en el curso de una visión en Almería en 1199/595 en la que oye: «¡Aconseja a mis servidores!»[8]. Su vida errante prosigue tras un primer periodo itinerante a caballo entre al-Andalus y el Magreb. En 1201/598 h. emprende un periplo tras el que nunca más volverá a Occidente y que le llevará, siguiendo el arco sur mediterráneo, hacia Oriente Medio. Finalmente, recorre una ruta que, contra el hábito entonces común, le lleva significativamente desde El Cairo a Hebrón, Jerusalén, y por fin, en 1202/598 h., a Medina y La Meca. En ese momento tendrán lugar los acontecimientos que nos relata nuestro texto: el suceso de su investidura como «Sello de la Santidad Muhammadiana» seguido del encuentro con el 'joven caballero' (*fatà*) en la Ka'ba. Desde entonces Muḥyī-l-Dīn inicia la primera redacción de *Las iluminaciones de La Meca* que abarcará un periodo de treinta años. Su estancia en La Meca se

[5] Para todos los detalles biográficos remito al reciente estudio de C. Addas, *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre Rouge*, págs. 53-57 (véase la Bibliografía al final del libro). Este trabajo rectifica y amplía notablemente «La vida de Abenarabi», primera parte del *Islam cristianizado* de M. Asín Palacios.

[6] Episodio descrito en *Fut.* II, 371. Traducido por M. Asín Palacios (*El Islam cristianizado*, págs. 39-41) y H. Corbin (*La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî*, págs. 39-40).

[7] Además de los numerosos relatos incluidos en *Las iluminaciones de La Meca*, cabe citar: *Al-Durra al-fājira* (véase O. Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabî*, Damasco 1964, vol. I, pág. 192); *Muḥāḍarāt al-abrār wa musāmarat al-ajyār*, El Cairo 1906; *Rūḥ al-quds*, Damasco 1964; traducido parcialmente por M. Asín Palacios, *Vidas de santones andaluces, la «Epístola de la santidad» de Ibn 'Arabī de Murcia*, Hiperión, Madrid 1981.

[8] *Fut.* I, 334. Cf. también I, 658, 708; II, 273; Dīwān, 352.

prolongará durante más de un año. Las experiencias acumuladas allí son muchas, y entre ellas cabe citar el contacto con la la hija del Imām Abū Šuŷā' b. Rustam, Niẓām, inspiradora del texto *El intérprete de los ardientes deseos*.

Sigue, sin embargo, su vida itinerante circulando sin descanso por Jerusalén, Hebrón, Bagdad, Mosul, Konya, Damasco, Alepo y Malatya, por citar los puntos principales. Los receptores de su obra a lo largo de tantos años son discípulos conocidos desde largo tiempo o bien ocasionales, personajes conocidos o anónimos, gentes humildes o influyentes indistintamente. La proximidad de los notables no parece buscada ni tampoco desestimada. En todo caso, el trato con ellos es frecuente, especialmente en este periodo: Ẓāhir, rey de Alepo; Ašraf, soberano de Damasco; 'Azīz, príncipe de Bānyās; y Kaykā'ūs, sultán de Anatolia.

Finalmente, Ibn 'Arabī se instala en Damasco hasta su muerte en 1240/638. Los últimos veinte años de su vida se suceden sin sobresaltos pese a la agitación que la ciudad vivía entonces. Las actividades de enseñanza y composición continúan, permitiendo que el autor concluya, entre otras obras, la segunda redacción completa de *Las iluminaciones de La Meca* (1234-1238/632-636 h.).

El tiempo en el que vivió nuestro autor fue, en pocas palabras, un momento de agitación. El mundo islámico asistió a episodios de gran trascendencia. El conflicto entre muy diversos frentes intelectuales y políticos dio lugar, en Occidente, a la inflexión de la civilización hispanoárabe y al declive almohade. En Oriente Medio, al fin de la potencia fatimí, la dispersión del poder selchuquí, seguido de la pujanza ayubí y el ocaso de la presencia cruzada. Los esfuerzos de restauración del poder califal contra la tutela de los poderosos sultanes serán efectivos a mediados del siglo XII/VI h. El califa Nāṣir li-Dīn Allāh (1225/622 h.) culminará la integración del sufismo y de la caballería (*futuwwa*) como instituciones. En ese contexto, la creciente responsabilidad política y social que recae sobre el sufismo llevará a consolidar la aún recientemente instituida estructura de cofradías o congregaciones (*turuq*) y que desde entonces le caracteriza. Este momento crucial se desarrolla inmediatamente antes de la llegada de la devastadora invasión mogol. La obra de Ibn 'Arabī es en este sentido y ante todos los sucesos futuros, una referencia y salvaguarda de la espiritualidad sufí de primer orden.

Para la comprensión de la obra akbariana es preciso sopesar todas sus dimensiones, incluyendo la historia y las circunstancias de su contexto. Contra la atribución habitual, Ibn 'Arabī no perteneció a la escuela jurídica ẓāhirī fundada por Dā'ūd b. Jalaf (884/270). Pese a la gran admiración que sentía por el gran valedor de este rito en al-Andalus, Ibn Ḥazm, sólo siguió sus doctrinas en algunos aspectos, como sucede con otros detalles de las restantes escuelas jurídicas. Su función es pues la que corresponde a un *muŷtahid*, es decir, una persona con la capacidad de escoger su propia decisión entre toda la jurisprudencia existente. La escuela (*madhab*) de Ibn 'Arabī es, sin ambigüedad, una fórmula propia que expresa la máxima conciliación y clemencia para la práctica común de la religión, dejando para un pequeño grupo la elección de las opciones más severas. Análogamente, el perfecto equilibrio y complejidad de su credo, expresado mayoritariamente en términos netamente sunníes y la expresión neta de su querencia por los cuatro califas perfectos, no permiten concluir con una simple adscripción de Ibn 'Arabī al sunnismo, ni mucho menos cabe suponer una filiación chiita tomando ambas en un sentido restrictivo y anacrónico, que no corresponde a la realidad doctrinal de su tiempo.

La difusión de la obra akbariana fue llevada a cabo por un grupo de discípulos directos de gran talla que constituyen la llamada «Escuela de Ibn 'Arabī»[9]. A la cabeza de ellos se encuentra el šayj Ṣadr al-Dīn al-Qūnyawī (1274/673 h.), su discípulo más íntimo, cuyo padre, amigo y compañero de peregrinación no es otro que Maŷd al-Dīn Isḥāq b. al-Rūmī, responsable de la investidura de la caballería (*futuwwa*) en la corte selchuquí en la Anatolia de Kayjusraw y de su sucesor e hijo Kaykā'ūs[10], concedida por el califa Nāṣir li-Dīn Allāh. Esta jefatura de la *futuwwa* fue otorgada posteriormente a su hijo, de ahí la notable importancia de este encuentro para la historia del sufismo oriental. Parece ser que a la muerte de Maŷd al-Dīn, el maestro murciano contrajo nupcias con su viuda, adoptando a Ṣadr al-Dīn Qūnyawī como hijo.

Este hombre, dotado de una extensa formación filosófica y formado como sufi en íntimo contacto con el gran maestro hispanoárabe, fue el

[9] W. Chittick, «Ibn 'Arabī and his School», en *Islamic Spirituality, World Spirituality: An Encyclopaedia of the History of the Religion Quest*, vol. XX, Nueva York 1991.

[10] *Fut.* IV, 596, 601, 716-718.

principal artífice, junto con el maestro persa Awḥad al-Dīn Kirmānī, de la extraordinaria difusión de la escuela akbariana. Estuvo ligado a Ŷalāl al-Dīn Rūmī (1273/672 h.), autor del inmenso *Maṯnawī*, así como a discípulos de Naŷm al-Dīn Kubrà (1221/618 h.), puntal del sufismo en Asia, y entre ellos a Sa'd al-Dīn b. Ḥamawayh (1252/650 h.). Ṣadr al-Dīn al-Qūnyawī, sobre todo en árabe pero también en persa, difundió a través de su obra el pensamiento de su maestro de un modo mucho más sistematizado que él y, sobre todo, inició el camino para formular su doctrina con un vocabulario filosófico. El célebre término técnico '*Waḥdat al-wuŷūd*', con que se designa la metafísica de Ibn 'Arabī y que ha sido traducido de maneras muy diversas[11], al parecer fue acuñado intencionadamente por él, y se encuentra, por primera vez, en su obra *Miftāḥ al-gayb* (La llave del mundo invisible).

Este trabajo fue continuado por otros grandes hombres, como Faŷr al-Dīn 'Irāqī (1289/688 h.), el autor de las famosas *Lama'āt*, poesías inspiradas en los *Fuṣūṣ al-Ḥikām* (Los engarces de la Sabiduría) de Ibn 'Arabī. Sa'd al-Dīn Fargānī (1300/700 h.), el autor más fino, filosóficamente hablando, de esta generación, escribió un prestigioso comentario de la famosa *Tā'iyya al-Kubrà* de Ibn al-Fāriḍ. Aunque Ibn al-Fāriḍ no conoció la obra de Ibn 'Arabī, ésta ha servido posteriormente de base doctrinal para la interpretación de sus poemas. Este fenómeno, que llevó a leer al mismo Ŷalāl al-Dīn Rūmī bajo la perspectiva akbariana, es un indicio del prestigio de esta obra en los ambientes más cultivados. Mu'ayyad al-Dīn Ŷandī (1300/700 h.) es el autor de un importante comentario de esta misma obra que servirá de base a los comentarios de 'Abd al-Razzāq Qāšānī (1329/730 h.), su discípulo Šaraf al-Dīn Qayṣarī (1359/761 h.) y 'Abd al-Raḥmān Ŷāmī (1492/898 h.), que se cuentan entre los más importantes. Finalmente, hay que mencionar a 'Afīf al-Dīn Tilimsānī (1291/690 h.), discípulo directo de Ibn 'Arabī y compañero de Ṣadr al-Dīn al-Qūnyawī, quien siguió posteriormente una línea de trabajo particular como seguidor —y yerno— de Ibn Sab'īn (1270/669 h.).

[11] «Monismo existencial», «unicidad de la existencia», «no-dualismo», «unicidad del Ser»... la diversidad de términos propuestos muestra las dificultades que plantea la doctrina akbariana al ser traducida en términos occidentales. Sobre este tema, véase W. Chittick, «Rūmī on Waḥdat al-wuŷūd», en *Heritage of Rumi, Poetry and Mysticism in Islam*, ed. Sabagh, Levi della Vida Symposia, n.° 11, Cambridge University Press, Cambridge 1994, págs. 70-111.

همت تمامی شیخ محی الدین اعرابی را بتحصیل علوم بسیار است
از رسایل معتبره آنحضرت فتوحات مکی و فصوص الحکم و چند نسخهٔ
دیگر که ذکر آن طولی دارد و در آن مشکلات علوم از بسر مکتوم بسیار
می آورد و عاشق حضرت شیخ صدر الدین قونوی بودند و اختلاط
احوال ایشان بدین وجه بود که حضرت شیخ سواره در کوچه‌ها
میرفت و شیخ صدر الدین آمد در نظر او دل اضطرابی عظیم در دل شیخ
پیدا آمد بدان سبب که آن حضرت آتش عشق تیزتر در دل عالم

Ibn 'Arabī montado a caballo y sintiendo una profunda emoción al encontrar a Ṣadr al-Dīn al-Qunyawī por primera vez. «Libro de las Reuniones de los enamorados» (*Kitāb majālis al-'uššāq*) del sultán Huseyn Ibn Baikara. Biblioteca Nacional de París (*Supplément Persan* 776, fol. 129).

La acogida de ciertos seguidores del *šayj al-Akbar* de la obra de Suhrawardī al-Maqtūl, *šayj al-Išrāq* (1191/587 h.), representa –a nuestro parecer– un caso peculiar de la adaptación del pensamiento akbariano a un determinado ambiente intelectual. Sin embargo, hay que considerar que la obra de Ibn 'Arabī atrajo la atención de todos los hombres sabios de entonces. Particularmente, el significativo segmento de público formado en la tradición filosófica aviceniana que adoptó la doctrina akbariana no abandonó el empleo de su propio lenguaje metafísico, que, por otra parte, ya entonces era un bien común a muchos sectores ideológicos del Islam del siglo XIII/VII h., e incluso se dio paso a diversas síntesis y combinaciones de estas corrientes. Entre los ejemplos más conocidos de esta confluencia está la llamada 'filosofía iluminativa' (*išrāqī*), representada por Mullā Ṣadrā Šīrāzī (1640/1050 h.).

Estas pinceladas históricas no son más que un apunte del extraordinario devenir del pensamiento akbariano. Su propósito no es otro que subrayar la realidad positiva y tangible de su influencia, completamente ajena a la imagen decimonónica del misticismo y de la cultura islámica. Una señal del desconocimiento de la cultura islámica es el escaso conocimiento de la permeabilidad con la que durante siglos ha sido recibida la doctrina de Muḥyī l-Dīn y el notable influjo que ha ejercido en amplios sectores de su vida intelectual. Numerosas expresiones de la cultura en lengua árabe, persa, urdú y otras no se pueden comprender a fondo sin recurrir a su obra. Con ello queremos dejar constancia de la persistencia del pensamiento akbariano, cuyas huellas aparecen de modo directo e indirecto en todos los ámbitos del Islam, y con cierta frecuencia en lugares insospechados[12].

Hay que añadir que, por otro lado, Ibn 'Arabī dejó relativamente pronto de ser un desconocido: venerado por unos, execrado por otros, raramente ignorado pero casi siempre discutido, su pensamiento ha sido el epicentro de una vasta literatura de interpretación, comentario y apología, así como de una gran cantidad de obras de polémica y crítica. Los extensos diccionarios histórico-biográficos (*ṭabaqāt*), junto con la riquísima producción hagiográfica, recogen también numerosos documentos, que son el testimonio de discusiones acaloradas, repletas de vituperios y

[12] *Vide* M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, cap. 1, Seuil, París 1992, especialmente la Introducción.

elogios, mentiras piadosas y flagrantes calumnias[13]. Estos datos conducen lógicamente a pensar que generaciones enteras de partidarios o detractores de Ibn 'Arabī, directa o indirectamente, han tenido y tienen de un modo u otro que familiarizarse con su lenguaje y sus concepciones.

Volviendo a nuestro autor, es muy difícil dar una idea exacta del legado oral y escrito de su obra. La parte escrita[14] abarca unos cuatrocientos títulos y varias decenas de miles de páginas que no han dejado de ser leídas, comentadas y enseñadas oralmente hasta nuestros días. En efecto, conviene insistir en la transmisión espiritual que subyace en la historia del pensamiento akbariano, en la que los textos, por importantes que sean, no son más que la muestra visible del devenir del sufismo, sus hombres y sus ideas. No se puede pretender tampoco hacer ni siquiera un repaso de toda esta producción literaria y sus implicaciones. Pero sí que deben quedar patentes tres ideas: su enorme extensión y diversidad temática, su difusión por toda la geografía del Islam y, finalmente, constatar su transmisión continua e ininterrumpida, generación tras generación, hasta nuestros días. En su obra se encuentra un asombroso torrente de ideas, experiencias y conocimientos que reflejan el propósito de reunir en una visión única todas y cada una de las facetas del Islam. Para explicar la obra teológica y metafísica más grande de la historia del Islam es preciso indagar en su función de 'Heredero' (*wārit̠*) y de receptor de la 'totalidad de las Palabras' (*ŷawāmi' al-kalim*), merced a las cuales Ibn 'Arabī se situará como último beneficiario de la Santidad Muhammadiana y, consecuentemente, de todas las santidades anteriores. Como él mismo relata: «Me reveló esta Palabra: "*Di: Creemos en Dios y en lo que se nos ha hecho descender y en lo que se hizo descender a Abraham, a Ismael, a Jacob y a las tribus; en lo que fue dado a Moisés y a Jesús y en lo que fue dado a los Profetas por su Señor; no diferenciamos entre ellos y Le somos sumisos*"»[15]. «Al darme [la comprensión de] esta aleya me dio todas las aleyas. Me acercó el Mandato divino y la puso como la llave de toda ciencia. Así pues, supe entonces que yo mismo soy la síntesis de todo lo que me ha sido dicho y por ello he sabido la buena nueva del acceso a la Estación Muhammadiana entre los Herede-

[13] Para la crítica de la historiografía akbariana, véase C. Addas, *op. cit. supra*, nota 5.

[14] Para los detalles de su bibliografía: O. Yahya, *op. cit. supra*, nota 7.

[15] Alc 2:136, 3:84.

ros de la condición totalizante de Muḥammad –Dios le bendiga y salve–, el último enviado, el último en haber recibido la revelación, a quien ha sido dada la 'Suma de las Palabras'»[16]

El reflejo de estas cualidades excepcionales se encuentra plasmado en las monumentales *Iluminaciones de La Meca*. Esta obra abarca más de dos mil páginas de gran formato, es decir, más de diez mil páginas en el caso de ser traducidas a cualquier lengua romance. Su título completo es *al-Futūḥāt al-Makkiyya fī ma'rifat al-asrār al-mālikiyya wa-l-mulkiyya*, es decir, *Las iluminaciones de La Meca que tratan del conocimiento de los secretos del Rey y el reino*. El término *Futūḥāt*, traducido por 'iluminación', designa originalmente la 'apertura' o 'conquista' de alguna cosa, y aquí se aplica al acceso a un determinado 'estado' que corresponde a la 'estación' espiritual adquirida. La composición de *Las iluminaciones de La Meca* procede de esta iluminación que confiere a Ibn 'Arabī la inspiración o, propiamente dicho, el dictado sobrenatural de esta obra. Como nos dice su autor: «Juro por Dios que no he escrito una sola línea de este libro que no haya sido escrita bajo el efecto de un dictado divino (*imlā' ilāhī*), una proyección del Señor (*ilqā' rabbānī*) y un soplo espiritual (*nafas rūḥānī*) en mi intimidad»[17]. Todo ello a lo largo de quinientos sesenta capítulos divididos en seis partes: «Conocimientos», «Comportamientos», «Estados», «Moradas», «Descensos» y «Estaciones». Se trata, sin discusión alguna, de la obra que alberga la exposición de su enseñanza en la forma más amplia y definitiva; su doble redacción, sin variantes de importancia, corrobora esta apreciación.

En cuanto al texto en sí, Ibn 'Arabī es un escritor difícil en extremo, su lengua es densa y sutil, combinando una gran capacidad alusiva con el empleo del lenguaje técnico sufi. En este sentido, para el lector supone un esfuerzo suplementario encontrarse con un constante cúmulo de referencias implícitas. Este tipo de literatura da por supuesto el conocimiento profundo del Alcorán, así como de las tradiciones y ciencias afines. Las alusiones reales se dan en el interior de estas referencias inmediatas. Hemos intentado suplir al máximo esta dificultad mostrando las citas y alusiones textuales indispensables, junto con un glosario. Sin embargo, este hecho no debe distraer la atención del significado directa-

[16] *Fut.* III, 350.

[17] *Fut.* (ed. 1293 h.) II, 456.

mente apreciable del relato. Hemos seleccionado los textos más útiles y accesibles al lector que componen la introducción a esta obra, descartando por tales motivos la carta poética en verso al šayj Mahdawī (págs. 59-74), el listado de los capítulos que componen el libro (págs. 55-137) y la sección (págs. 174-214) que contiene dos profesiones de fe suplementarias, de carácter extremadamente alusivo. Daremos cuenta a continuación del contenido y de los aspectos básicos que cabe considerar de estos textos que hemos seleccionado por estar dentro del conjunto.

Según imponen los cánones, el preámbulo a *Las iluminaciones de La Meca* se compone de una alabanza a Dios seguida de una plegaria al Profeta. El texto que nos encontramos presenta, bajo una forma extremadamente concisa y en tono invocatorio, las primeras fórmulas doctrinales de gran alcance del autor, para dar paso al relato de su investidura como 'Sello de la Santidad Muhammadiana'. Ante la asamblea que reúne a los Profetas, a todos los Santos y entidades celestiales, Muḥyī-l-Dīn muestra rotundamente su función como 'Heredero de la Realidad Muhammadiana' (*wāriṯ al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya*). A este respecto dice: «*Del mismo modo que Dios ha sellado para Muḥammad –Dios le bendiga y le salve– la Profecía legislativa, así ha sellado para el Sello Muhammadiano la Santidad que proviene de la Herencia Muhammadiana. Mas no ha sellado [la santidad] que proviene de los otros Profetas, puesto que entre los Santos (awliyā') hay quienes heredan de Abraham, de Moisés o de Jesús, y continuarán existiendo tras el sello Muhammadiano. Sin embargo, tras él ya no existirá ningún santo más que se encuentre [dependiendo] del corazón de Muḥammad*»[18]. Pese a la complejidad de la doctrina que sostiene las nociones de 'Sello', 'Santidad', 'Profecía', etc., junto con sus diversos ciclos y jerarquías, basta atender a su declaración para comprender el sentido de culminación y síntesis que posee su obra. Como último heredero de la 'Santidad Muhammadiana', Ibn 'Arabī es el 'Sello' y, por lo tanto, el último referente de esta forma específica de 'santidad' propia del Islam. Por otro lado, al recibir la totalidad de las ciencias proféticas anteriores, su conocimiento cobra un alcance universal. Ambos aspectos proceden de la 'Realidad Muhammadiana' (*ḥaqīqa muḥammadiyya*), es decir, la realidad preexistente del espíritu profético, y de la que Ibn 'Arabī se considera un «sustituto» (*nā'ib*). No es posible ahora entrar en estos temas, pero re-

[18] *Fut.* I, 49.

mito al estudio capital sobre la doctrina de la santidad y la profecía del profesor Michel Chodkiewicz[19].

Importa también prestar atención al desarrollo de la investidura ante los cuatro primeros califas o lugartenientes, que repite una serie completa de significaciones sutiles referentes a los cuatro ángulos de la Ka'ba. Ibn 'Arabī expone en un lugar de *Las iluminaciones*: «A cada Pilar (*watad*) corresponde un ángulo de la Casa: el que depende de Adán corresponde al ángulo sirio; el que depende de Abraham corresponde al ángulo iraquí; el que depende de Jesús corresponde al ángulo yemení y, aquel que depende de Muḥammad, al ángulo de la Piedra negra; éste es el mío –alabado sea Dios»[20].

La temática de fondo –la Realidad Muhammadiana– es puesta de relieve gracias al panegírico que le es consagrado a continuación. La rememoración del Génesis es un motivo de manifestación, en lenguaje simbólico, del proceso que lleva desde el Intelecto primero, el 'Cálamo', hasta Adán, el verdadero propósito de la creación. En este contexto es importante señalar la importancia del concepto de 'Soplo del Clemente' (*nafas al-Raḥmān*). Si bien la creación por el aliento divino nos puede resultar familiar, la visión de Ibn 'Arabī y su escuela al respecto lo es mucho menos. Se trata de una concepción de la creación perpetuamente evanescente y cambiante que se sustenta literalmente sobre la sustancia misma del Soplo del Misericordioso. De este modo, la Elocución divina es eterna, aunque esta eternidad no es compartida por Sus Palabras de un modo peculiar, puesto que cada una de ellas aparece y desaparece aunque sea inmutable en sí misma. Análogamente cada criatura es una 'letra' de Dios, un ser compone una 'palabra', el curso de su destino es una 'frase' y cada mundo es un 'libro'. Aunque pueda sorprender, no hay lugar aquí para la metáfora, la alegoría o la fantasía. La letra del pensamiento de Ibn 'Arabī expresa tal cual su visión del mundo, sus descripciones son literales en todos sus aspectos, la ausencia de especulación es total.

Seguidamente, hemos traducido el preámbulo –altamente instructivo– acerca de las 'ciencias'. En él encontramos detalles preciosos sobre las distinciones entre los diversos tipos de saberes, ya sean 'intelectuales' (las ciencias de los hombres de conocimiento, los gnósticos), o bien propios

[19] *Le Sceau des Saints: Prophétie et Sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, París 1989.

[20] *Fut.* I, 160.

de la experiencia íntima –llamada *ḏawq*, que significa «gusto» o «sabor» del mismo modo que nuestro «saber» también significa «gustar»–, o de las 'ciencias de los secretos', que pertenecen a los profetas y a los santos. Las advertencias y recomendaciones de Ibn 'Arabī incumben a los problemas de comprensión planteados por filósofos y teólogos en aquel momento. Tras ellas sigue una profesión de fe o credo (*'aqīda*) –la única que aparece en la primera redacción– que expone los artículos canónicos de fe del Islam en boca del *šayj al-Akbar*. La profesión de fe formula de modo rotundo la ortodoxia de su credo. No se encuentra en ella particularidad alguna salvo la capacidad de síntesis de su lenguaje que es puesta de nuevo de manifiesto. Nada hay de escandaloso en estas bases que asientan el modo de aproximación de esta obra salvo la insistencia en la inutilidad de los medios expositivos y demostrativos de la vía espiritual. El creyente debe tomar el contenido directo de la fe expresado por el Alcorán. Esta respuesta descubre un aspecto importante de la doctrina akbariana: el credo de la elite sólo puede coincidir con el de la gente común o vulgo.

Paradoja hiriente para muchos, no cabe duda de que Ibn 'Arabī hace de la perplejidad, respecto a este asunto como en muchos otros, uno de sus puntos fuertes. Como sugiere en el inicio de su encuentro con el joven caballero, la perfecta disposición espiritual implica la perplejidad, es decir, el estado de estupefacción que produce la experiencia de lo 'maravilloso' y que por tanto se sitúa en las antípodas de la perplejidad agnóstica o cínica[21]. Merece citarse este aspecto por la sencilla razón de que el propósito y el efecto esperado de la lectura de su obra no es sino esta suerte de estupefacción.

El capítulo primero expone el acontecimiento que ha originado *Las iluminaciones de La Meca*. El lugar de la escena no es otro que el centro por excelencia del Islam: la Ka'ba. La peregrinación a La Meca es uno de los objetivos consignados por los pilares de la fe de todo creyente musulmán. Una de sus ceremonias obligadas es la circunvalación (*ṭawāf*) de la Ka'ba, el edificio cúbico cubierto de vestiduras, la 'Casa venerable'. Las rondas rituales se efectúan empezando por el ángulo de la Piedra Negra, a la que se intenta llegar en primer lugar para besarla (*taqbīl*) o palparla llevando después las manos al rostro (*istilām*). A continuación, retrocediendo unos

[21] Sobre la perplejidad (*ḥayra*) véase: *Fuṣ.* I, 41, 78, 113, 200; *Fut.* I, 270; II, 607, 661; III, 490; IV, 43, 196–197, 245, 280.

pasos desde enfrente de la piedra, se realizan las siete vueltas, en sentido contrario a las manecillas del reloj. Según la práctica más extendida, se reserva el beso a la piedra y el *istilām* al ángulo yemení. Entre otros argumentos de tal deferencia se encuentra una tradición que explica que el lado situado entre este ángulo y la Piedra Negra forma parte ya del Paraíso. El trayecto de las tres primeras vueltas se realiza con un tipo de paso rápido (*ramal*) y las restantes al paso normal, siempre guardando una distancia respecto al edificio de la Ka'ba junto con el Ḥiŷr –pequeño muro en forma de hemiciclo anexo al norte de la misma–. Al terminar las rotaciones, el fiel se aproxima y se apoya en el muro llamado *multazam*, entre la puerta y la Piedra Negra –lugar donde las plegarias son acogidas–, concluyendo el acto con dos series de oraciones (*rak'a*). La ceremonia exige, por tanto, el mismo estado de pureza ritual que la oración (*ṣalāt*). El peregrino realiza un primer *ṭawāf* de llegada a La Meca y otro después del lanzamiento de piedras en '*Aqaba*, llamado «rondas del desbordamiento» (*ṭawāf al-ifāḍa*). De todos modos, el *ṭawāf* existe como rito independiente, siendo un acto de piedad común, especialmente en el mes de Ramadán.

Accesoriamente cabe decir que en tiempos de Ibn 'Arabī, y aun en nuestro siglo, se practicaba como acto de devoción con un ritual específico la visita al interior de la Ka'ba. La mención a las llaves que abrían la puerta de entrada parece aludir a este acto tan significativo de acceso al punto central de las circunvoluciones. Este rito nos es relatado por el viajero hispanoárabe, coetáneo a Ibn 'Arabī, Ibn Ŷubayr (1217/614 h.), por quien sabemos también que la tela que recubre la Ka'ba (*kiswa*) era, en tiempos del califa Nāṣir li-Dīn Allāh, de color verde[22].

Sobre la base del ritual común que hemos resumido, Ibn 'Arabī expone una experiencia completamente singular y llena de significación. Estando lleno de estupor frente a la Piedra Negra, un joven caballero (*fatà*) se le aparece súbitamente. Para determinar quién es, debemos saber que el Alcorán aplica este término a los siete jóvenes durmientes (18:10-13), al misterioso compañero de Moisés (18:60-62) y a Abraham (21:60). A partir de este último dato, sabemos por la referencia de la *Risāla* de Qušayrī (1054/445 h.) que «el *fatà* es aquel que rompe el ídolo. Y el ídolo de todo

[22] Ibn Ŷubayr, *Riḥla*, sobre la visita al interior ver pág. 119; el color verde de la Ka'ba, págs. 109 y 118.

hombre es su ego»[23]. Los datos que el texto aporta de modo alusivo permiten vislumbrar que esa forma, humana y angélica al mismo tiempo, presente pero inalcanzable pese a los continuos esfuerzos de Ibn 'Arabī, es la Epifanía (*taŷallī*) de la Ka'ba, la forma del Hombre Perfecto (*insān kāmil*) —más exactamente aquella 'imagen' misma sobre la cual dice la tradición que «Dios creó a Adán según Su forma»[24]—; en otras palabras, es el *Alter ego* que asume toda la inmensa estatura espiritual y cósmica del ser humano[25].

Éstas son las diferentes atribuciones que, sin oponerse las unas a las otras, permiten abordar progresivamente la interpretación de este ente dotado de prodigiosas características. En otro texto similar —el *Kitāb al-Isrā'*, primero de sus relatos personales sobre la ascensión celeste—, Muḥyī-l-Dīn ya nos daba cuenta de este ser cuyas afirmaciones son rotundas: «Tú eres la nube que vela tu propio sol. Conoce, pues, tu realidad esencial», «¡No comprende mis palabras más que aquel que se eleva hasta mi estación; y no se eleva hasta ella más que yo mismo!»[26]. Las paradojas se suceden y sólo la comprensión de esta dualidad integrada del autor y el *fatà* permite comprender el mensaje de estos textos. Aun siendo redactado en forma dialogada, el autor siempre se dirige a sí mismo y al lector, el encuentro que nunca se culmina porque la fusión es imposible es el fundamento permanente de la narración.

De la misma manera, todo el rico simbolismo de estos fragmentos se remite a estas bases de multiplicidad y unidad de sentido. Como habíamos dicho respecto a los cuatro ángulos de la Ka'ba, las siete rondas constituyen otro motivo de expresión de múltiples perspectivas. El sentido de circularidad es la base del concepto de 'senda', puesto que Ibn 'Arabī considera que todos los 'caminos' —es decir, los destinos de todos los seres— son circulares. A partir de ahí, se comprende que el punto central y el punto que traza el círculo guardan una relación (*nisba*) que expresa con exactitud la permanencia del primero y la vuelta —el 'retorno'— del pun-

[23] Abū-l-Qāsim 'Abd Allāh Qušayrī, *al-Risāla al-Qušayriyya*, Beirut 1990, pág. 230.

[24] Bujārī, *Isti'ḏān* 1; Muslim, *Birr* 115, *Ŷanna*, 28; Aḥmad II, 244, 251, 315, 323, 434, 463, 519.

[25] Un 'joven' con estas características se encuentra descrito en la literatura de los libros de Henoch, como ha sido puesto de relieve por Charles Mopsik, *Le livre hébreu d'Hénoch*, Verdier, 1989, págs. 185, 189-191.

[26] *Kitāb al-Isrā'*, Hyderabad, 1948, pág. 5.

to de la circunferencia a su origen, se realiza, paradójicamente, a cada instante: dos eternidades distintas e iguales al mismo tiempo. También es preciso tener en cuenta que las circunvoluciones rituales se realizan dejando el edificio a la izquierda, siendo la derecha aquella que corresponde a la mirada hacia el 'exterior', mientras que 'la diestra' de la Ka'ba se encuentra en el lado 'interior'. Respecto a las siete vueltas, las recurrencias simbólicas son también numerosas. Sólo señalaremos que el *fatà* afirma «Yo soy séptimo en el grado...», y que, por otra parte, Ibn 'Arabī intenta rendir pacto de homenaje siete veces. Si en la tradición islámica son siete los nombres que corresponden a los atributos de la Esencia divina, es el Nombre «el Hablante» (*al-Mutakallim*) el que cabe pensar como correspondiente al 'joven caballero'[27]. En otro lugar el maestro murciano había expresado que «El Hombre Universal es el Alcorán»[28], y en otra afirmación suya: «Yo soy el Alcorán y los siete dobles»[29]. Con ello se puede comprender el alcance de la densa trama de símbolos y significaciones que brinda este vibrante relato, cuya lectura permite intuir aspectos esenciales del pensamiento íntimo del *šayj al-Akbar*.

En esta edición se ha optado por el empleo de la transcripción científica. Para la transliteración de las letras árabes se ha seguido el sistema de transcripción de la revista *Al-Qanṭara*:

' - b - t - ṯ - ŷ - ḥ - j - d - ḏ - r - z - s - š - ṣ - ḍ - ṭ - ẓ - ' - g - f - q -
k - l - m - n - h - w - y

Hamza inicial no se transcribe; *tā' marbūṭa*: *a* (en estado absoluto), *at* (en estado constructo); artículo: *al-* (aun ante solares) y *-l-* precedido de palabra terminada en vocal; vocales breves: *a, i, u*; vocales largas: *ā, ī, ū*; diptongos: *ay*, *aw*, *iyy*, *uww*; *alif maqṣūra*: *à*.

La base de nuestra traducción es la edición científica de Osman Yahya[30].

[27] M. Chodkiewicz, *op. cit. supra*, nota 12, pág. 50.

[28] *Kitāb al-isfār*, Hyderabad 1948, pág. 17.

[29] (Alc 15, 87) *Fut.* I, pág. 9. Los «siete dobles» es el término aplicado a la azora que abre el Alcorán, compuesta de siete aleyas o versos.

[30] Véase la Bibliografía.

La paginación entre corchetes se refiere al primer volumen de dicha edición. Sin embargo, todas las citas a *Las iluminaciones de La Meca* se refieren a la edición de El Cairo 1910/1329 h., por ser completa y utilizada corrientemente. El texto original no contiene pausas de ningún tipo; para facilitar su lectura lo hemos dividido en parágrafos y añadido epígrafes. Las palabras seguidas de asterisco corresponden a los términos recogidos al final de nuestra edición en el Glosario. Las citas del Alcorán aparecen en cursiva seguidas de su localización –azora y aleya– entre paréntesis. Hemos seguido la traducción de Juan Vernet[31] con rectificaciones ocasionales que se adaptan a la lectura de Ibn 'Arabī. Para las citas y tradiciones proféticas he seguido la lista de abreviaturas que aparece en las páginas 28-29 ; para el resto, he mantenido aquellas establecidas por A. J. Wensinck en su *Concordance.*

En cuanto al texto, no hemos suprimido ni doxologías ni jaculatorias, pues su significación no desdeñable y el rigor necesario requieren su traducción. Los nombres y pronombres en mayúsculas hacen referencia a Dios, a Sus Nombres (*asmā'*), Atributos y Cualidades (*ṣifāt*). En el caso del nombre divino *al-Ḥaqq*, susceptible de adoptar diversas significaciones, siempre hemos indicado su recurrencia en las notas transliterándolo. Las palabras entre corchetes –[ ]– suplen partes implícitas o completan el sentido del texto.

Debe constatarse la dolorosa impotencia experimentada ante la inevitable pérdida que supone toda traducción. Ello es especialmente cierto para la obra de Ibn 'Arabī, que no se deja llevar a otra lengua sin perder muchas de sus delicias. Pese a ceñirnos ante todo al fondo del texto, en lo posible hemos intentado aunar la sutilidad de los conceptos con la sinuosidad de la expresión literaria. La lengua de nuestro autor es por sí misma poco común; por añadidura, el tiempo y los referentes culturales han hecho aumentar la distancia que nos separa de ella hasta el punto de hacer osado todo propósito de transposición en otra lengua. Con todo, hemos ajustado la traducción al propósito de facilitar la comprensión al lector, en detrimento de cualquier otra consideración.

Para terminar, el fenómeno de atracción por la obra akbariana, propi-

[31] *El Corán*, Planeta, Barcelona 1983.

ciado por la seducción de su pensamiento y sus implicaciones metafísicas, sus influencias históricas, reales o ficticias, u otras cuestiones, corre el riesgo de dejar la voz de sus intérpretes por encima de la del propio Ibn 'Arabī. La valiente decisión de mostrar tal cual su pensamiento y expresión propios, loa grandemente a los responsables de esta edición, Jacobo Fitz-James Stuart, Victoria Cirlot y Amador Vega.

Quisiera expresar también mi agradecimiento al profesor Michel Chodkiewicz por la ayuda recibida para emprender este proyecto. A Sīdī Ŷa'far b. 'Abd Allāh al-Kansūsī, por sus atentas y sopesadas sugerencias recogidas como fruto precioso de su hospitalidad en tierras del extremo occidente. Y por supuesto, a todos los implicados en la tarea de descifrar el pensamiento akbariano, antiguos y modernos, orientales y occidentales, por el indispensable socorro que me han traído.

Victor Pallejà de Bustinza

Abreviaturas

Alc	*Al-Qur'ān.*
Conc.	A. J. Wensinck y J. P. Mensing, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden 1936-1939.
Ḏajā'ir	Ibn 'Arabī, *Ḏajā'ir al-a'lāq*, Beirut 1312 h.
EI^2	*Encyclopédie de l'Islam*, 2.ª edición, París.
Fut.	Ibn 'Arabī, *Futūḥāt al-Makkiyya*, El Cairo 1911/1329.
Fuṣ.	Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikām*, Ed. A. 'Affīfī, Beirut 1980/1400.
Ibn Māŷa	Ibn Māŷa, *al-Sunan*, El Cairo 1952.
Iḥyā'	Abū Ḥāmid Gazzālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, El Cairo 1826-1827/1908-1909.
Imlā'	Abū Ḥāmid Gazzālī, *Imlā' 'alà muškil al-iḥyā'*.
Inšā' al-dawa'ir	*Inšā' al-dawā'ir*, en Nyberg (ed.), *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*, E. J. Brill, Leiden 1919.
Iṣṭilāḥāt	Ibn 'Arabī, *Iṣṭilāḥāt al-Šayj Muḥyī-l-Dīn*, en 'Alī al-Ŷurŷānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt*. Vide *Ta'rīfāt*.
Laṭā'if	Anónimo, *Laṭā'if al-i'lām bi-išārāt ahl al-ilhām*, ms. Biblioteca de la Universidad de Estambul n.º 2355ª.
Lexicon	E. Lane, *Arabic-English Lexicon...*, Londres-Edimburgo 1836.
Masā'il	Vide *Rasā'il*.
Muslim	Muslim, *al-Ṣaḥīḥ*, El Cairo 1915/1334.
Rasā'il	*Rasā'il Ibn al-'Arabī*, Dāiratu-l-Ma'ārifi-l-Osmania, Hyderabad-Deccan 1948.
Ṣaḥīḥ	Bujārī, *al-Ṣaḥīḥ*.
Tadbīrāt	*al-Tadbīrāt al-Ilāhiyya*, en Nyberg (ed.), *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*, E. J. Brill, Leiden 1919.
Ta'rīfāt	'Alī al-Ŷurŷānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt*, reed. de G. Flügel, *Definitiones viri meritissimi sejjid scherif Alī Ben Mohammed Dschordschani*, Librairie du Liban, Beirut 1985.

Tirmiḏī	(al-) Tirmiḏī, *al-Ŷāmi' al-saḥīḥ, wa-huwa sunan al-Tirmiḏī*, Beirut 1938.
'Uqlat	*'Uqlat al-mustawfiz*, en Nyberg (ed.), *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*, E. J. Brill, Leiden 1919.

Las iluminaciones de La Meca

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد

الحمد لله الذي اوجد الاشيا عن عدم وعدمه واوقف
وجودها على توجه كلمة لنعرف بذلك سر حدوثها وعدمها
من قدمه ونحن عند هذا التحقيق على ما اعلمنا به من صدق
قدمه فلله سبحانه ظهر واظهر وما بطن ولا كنه
بطن وابطن واثبت له الاسم الاول وجود عين العبد وقد
كان ثبت واثبت له الاسم الاخر بتقدير الفنا والفقد
وقد كان قبل ذلك اثبت فلولا العبد والمعاصي والجاهل
والجائر ما عرفه احد بمعنى اسمه الاول والاخر ولا الباطن
والظاهر وان كانت اسماوه الحسنى على هذا الطريق الاسنى
ولكن بينهما تباين في المنازل يتميز ذلك عند ما تحقق
وتحقيق في هذه المنازل فليس عبد الحليم هو عبد الكريم
وليس عبد الغفور هو عبد الشكور وكل عبد له
اسم هو ربه وهو جسم لذلك الاسم قلبه فهو العليم

Página autógrafa de *Las iluminaciones de La Meca.* Museo Islámico de Estambul (*Islam eserleri*, n.º 1845).

[Prefacio al libro: la Investidura de Ibn 'Arabī como Sello de la Santidad Muhammadiana]

[41] En el Nombre de Dios, el Misericordioso, el Clemente.

La alabanza es de Dios[1], que ha dado existencia a las cosas* desde una nada, haciendo ésta inexistente[2] y ha erigido su existencia* por medio de la orientación de Sus Palabras[3] hacia ellas, a fin de que por este medio realizáramos el secreto de su origen temporal y eterno, respecto a Su Eternidad[4], y comprendiéramos, al verificar esto, lo que Él nos ha enseñado acerca de la 'veracidad de Su pie' (*ṣidq qadami-Hi*)[5].

Se mostró —¡ensalzado sea!— y manifestó e hizo manifestar, sin dejar nada oculto; sin embargo, fue ocultado e hizo ocultar. El Nombre divi-

[1] La preposición *li* admite en la expresión *al-ḥamdu li-Llāh* un doble sentido: «para Dios», destinatario de toda alabanza, o bien «propia de Dios», el verdadero enunciador de la alabanza. Ambos significados deben considerarse.

[2] Las cosas han sido creadas de la nada en cuanto a su «entidad inmutable» (*'ayn ṯābita*) en la Ciencia divina. Pero en cuanto a su ser en Dios, han sido creadas al hacer inexistente la nada. Como glosa Ibn 'Arabī: «Son existentes a partir de hacer inexistente la nada» (o bien, «de la nada de la nada») que es la existencia». Cfr. *Fut.* II, 281.

[3] La Palabra divina: «*¡Sé! y es*» (16:40) se orienta cara a cara con las cosas para llevarlas hacia la manifestación, irguiendo o apoyando su existencia sobre la manifestación de la elocución creadora. *Fut.* II, 280.

[4] Las cosas son llevadas a la creación sólo por un único instante, pues su ser depende de los Nombres divinos en incesante y irrepetible sucesión. Pero, por otra parte, participan en cierto modo de la eternidad propia a los Nombres divinos.

[5] Cfr. Alc 10:2. «Pie» (*qadam*) se escribe del mismo modo que *qidam*: «eternidad, preexistencia». Los seres encuentran su verdadero «apoyo», o «pie» divino, en la realidad eterna de los Nombres divinos. El misterio de la predestinación queda desentrañado para quien conoce las «predisposiciones» (*isti'dādāt*) que preexisten en la «entidad inmutable» (*'ayn ṯābita*) de su ser en Dios.

no 'el Primero' estableció la existencia específica (*wuŷūd 'ayn*)[6] del siervo*, que ya había sido establecida. El Nombre divino 'el Último' estableció el decreto inmutable de la extinción y la pérdida final [de los seres], que había sido establecida con anterioridad.

Pues si no fuera por la distinción entre lo actual y lo que se hace presente, lo ignorado y lo conocido, nadie conocería el significado de Sus Nombres [42] 'el Primero' y 'el Último', ni 'el Oculto' y 'el Manifiesto'. Ciertamente, Sus Nombres hermosos se encuentran de este modo en su máximo esplendor. Sin embargo, entre Ellos hay diferencias según sus [respectivas] moradas*. Esto resulta evidente cuando toman intermediarios para el acaecimiento (*ḥulūl*)[7] de los sucesos. Pues no es siervo del 'Paciente' el siervo del 'Generoso', ni siervo del 'Magnánimo' el siervo del 'Agradecido'. Cada siervo tiene un Nombre que es su Señor. Él es un cuerpo cuyo corazón es este Nombre[8].

Él es 'el Conocedor' –¡ensalzado sea!– que conoce y enseña. 'El Sabio' que es docto y dicta sentencia. 'El Victorioso' que vence y sojuzga. 'El Poderoso' que determina y confiere sin ser condicionado por ello. 'El Permanente' que no está sujeto a la cualidad de la duración. 'El Santificado' en el cara a cara y el encuentro, durante la contemplación. Mas en esta patria incomparable, el siervo está sujeto a la trascendencia divina (*tanzīh*)[9], aunque Él –¡ensalzado y exaltado sea!– en esta estación*, la más ilustre, se adhiere a la similitud divina (*tašbīh*)[10]. Así, las [diversas] facetas de esta Presencia* desaparecen y se vuelven inexistentes al servidor cuando, alzando la mirada, la desvía de ellas.

[6] Corresponde a la existencia formal que instaura la diferenciación de la individualidad respecto a la Unidad divina.

[7] Propiamente «infusión» o «descenso» de una sustancia en otra. Aquí se refiere a la intervención de los Nombres divinos en la causalidad.

[8] Cada ser particular se sustenta en un Nombre divino preciso que le da existencia y del que depende por entero. Por tanto, cada aspecto de la creación debe asociarse con un 'Nombre' divino preciso que es soberano de esa faceta determinada de la existencia, tal como 'el Generoso' es 'el Señor' de todos los entes afines sobre los que extiende su señorío.

[9] Afirmación de la trascendencia divina por la incomparabilidad o carencia en Dios de atributos humanos.

[10] Comparación o similitud entre Dios y el hombre establecida por medio de los atributos de semejanza: vista, oído, palabra, vida, saber, poder y deseo.

Yo hago Su alabanza con la loa del que sabe que Él –¡ensalzado sea!– es superior y se eleva por encima de Sus Atributos, que, sublime en Su Esencia, se epifaniza. Ciertamente, sin las invocaciones supererogatorias, el velo de Su gloria sería echado y la puerta destinada al conocimiento de Su Esencia se cerraría. Si dirige la palabra a Su servidor, Él es el oído y el que escucha; si [el servidor] cumple lo que Él ha ordenado hacer, Él es entonces el obedecido y el obediente.

Cuando esta verdad* me hubo colmado de perplejidad, recité acerca de la condición propia de la criatura:

El Señor es una Realidad* (*ḥaqq*)[11] y el servidor es una Realidad.
¡Si tan sólo supiera cuál de los dos es el sometido a las obligaciones legales! (*al-mukallaf*)[12].
Si tú dices: el servidor, éste está muerto[13].
O bien si dices: el Señor, ¿de dónde [procede] la obligación legal?

[43] Él [Dios] –¡ensalzado sea!– se obedece a Sí mismo cuando quiere, por medio de Su creación; y se reparte a Sí mismo con equidad, según lo que determina necesariamente Su propia Realidad. Así pues [en la existencia] no hay sino apariciones vacías, completamente inestables, que se repiten en eco[14]. Secreto* al cual hemos hecho alusión para los que están guiados.

Yo Le doy gracias con la gratitud del que ha verificado que, merced a la obligación legal, se manifiesta el Nombre divino 'El Adorado', y que

[11] La palabra *ḥaqq* significa «realidad, verdad, legítimo, cierto», pero también es un Nombre divino y designa la Realidad divina que se identifica con Dios. La paradoja permanece según el significado que se tome, pero, de tomarse el último significado, su alcance es tremendamente grave. En cualquier caso, la idea central es el nexo entre el 'Señor' y el 'siervo': no hay soberano sin vasallo, ni viceversa; no puede manifestarse uno sin el otro. Cfr. *Fut.* III, 72, 286, 316, 364, 503; IV, 212.

[12] Todo sujeto obligado al cumplimiento de las normas jurídico-religiosas impuestas por la Ley revelada.

[13] Es decir, no es nada por sí mismo, puesto que el hombre y sus actos son creaciones divinas: «*Dios os ha creado –a vosotros y a lo que hacéis*» (37:96).

[14] Los seres creados son como un eco de la Palabra primordial dirigida a la manifestación.

por la existencia de la realidad [propia de la frase]: «No hay poder ni fuerza sino en Dios»[15], se ha manifestado la realidad de la Generosidad. Si el Paraíso fuera mera retribución de tus actos, ¿cómo se podría comprender entonces la Generosidad divina?[16] Así pues, por tu esencia, te ha sido donado el conocimiento acerca de ti, pero el conocimiento de tu origen primero te ha sido velado. He aquí que si lo que Le pides es la recompensa [por tus actos], ésta no es tuya. Por tanto, ¿cómo vas a considerar tus obras?[17]

¡Deja de lado las cosas y lo creado, las munificencias y sus parabienes! Él es 'el Dispensador de dones' –¡ensalzado sea!– que no se agota; 'el Rey' cuya autoridad se cubre de gloria y esplendor; 'el Sutil' que para su siervo es 'el Conocedor'. Aquel que «*No hay nada semejante a Él*» (42:11)[18]. «*Él es el Oyente, el Vidente*» (40:20 y 56, 42:11).

Que la plegaria sea sobre quien es el Secreto del mundo [el Profeta] y su Punto central; la meta del Sabio y su anhelo; el Soberano verídico; el que ha sido transportado hacia su Señor, el Viajero nocturno a quien se hizo atravesar las siete vías celestes[19] para que Quien le hizo viajar de noche le mostrara «*lo que ha puesto como signos y Verdades*» (17:1-2) en lo que es más maravilloso de Sus criaturas.

[15] Ibn 'Arabī relata en una visión: «Vi el Tesoro que está bajo el Trono*, del cual ha salido la expresión "No hay poder...", he aquí que este Tesoro es Adán» (*Fut.* II, 436). Esta fórmula de sumisión a la voluntad divina, que puede relacionarse con «...*Lo que Dios quiera; no hay fuerza más que en Dios...*» (18:39), se encuentra en numerosas colecciones de tradiciones. Cf. *Conc.* I, 532.

[16] Si la retribución póstuma de los actos fuera una deuda contraída por Dios o una especie de compensación, no sería un acto libre subsecuente a una creación libre.

[17] El hombre no posee el conocimiento de su origen ni la iniciativa de sus actos. *Vide* pág. 37, nota 13.

[18] *Laysa ka-miṯli-Hi šay'*. Dos significados son simultáneamente posibles para Ibn 'Arabī: que no existe ser alguno comparable a Dios, o bien que no existe cosa alguna que no sea semejante a Él.

[19] En referencia al viaje nocturno del Profeta (*isrā'*) hacia Jerusalén desde la mezquita de La Meca (17:1) seguido de la ascensión celeste (*mi'rāŷ*), atravesando verticalmente las siete trayectorias de los planetas visibles (*al-sab' al-ṭarā'iq*) (23:17), hasta llegar a la distancia de «dos arcos o menos» de Dios (53:9, 97:1).

[El Profeta], a quien contemplé al componer este Prefacio, en el mundo de las Verdades Modélicas (*ḥaqā'iq al-miṯāl*)[20], en la Presencia de la Gloria (*ḥaḍrat al-ŷalāl*), por desvelamiento al corazón ante una Dignidad* oculta (*ḥaḍrat gaybiyya*). [44] Así, lo contemplé en aquel mundo –¡Dios le bendiga y le salve!– como Soberano inaccesible a las intenciones, a salvo de las miradas, ayudado y protegido. Todos los Enviados estaban en filas frente a él. Su comunidad –«*que es la mejor comunidad*» (3:110)– lo envolvía. Los Ángeles Subyugantes se disponían en círculo en torno al Trono[21] de su estación, y los Ángeles engendrados por los actos hallábanse en coro, por orden de iguales, delante de él[22].

El Veraz (*al-Ṣiddīq*)[23] a su diestra, la más preciada (*al-anfas*)[24]; el Diferenciador (*al-Fārūq*)[25] a su siniestra, la más santificada, y el Sello (*jatm*)*[26] que estaba delante de Él, ya se había sentado sobre sus talones y le relataba la noticia de la Mujer[27]. 'Alī[28] –¡Dios le bendiga y le salve![29]– interpretaba[30] al

[20] Las verdades modélicas o ejemplares son los modelos eternos que se encuentran en un mundo intermedio entre las ideas puras y el mundo físico. Cfr. *Fut.* I, 126-131.

[21] Alusión a Alc. 39:75.

[22] Alusión a Alc 37:165.

[23] Es el epíteto del primer califa Abū Bakr (634/11 h.).

[24] En referencia a la tradición* (*ḥadīṯ*): «El Hálito del Clemente (*nafas al-Raḥmān*) viene del Yemen...». Citado por E. Lane, *Lexicon* (Index, *nafas*). Yemen (*yaman*) y «derecha» (*yamīn*) pertenecen a la misma raíz verbal.

[25] Sobrenombre de 'Umar b. al-Jaṭṭāb (644/23 h.), segundo califa del Islam. Estos dos califas representan los dos imames* (*imāmān*) situados a izquierda y derecha del Profeta.

[26] Según la doctrina akbariana este aspecto de la función del Sello corresponde a Jesús, que es el «Sello de la Santidad Universal» (*jatm al-walāyat al-'amma*).

[27] Siendo Jesús el Sello –cuyo engendramiento divino es reconocido por el Islam (21:91, 66:12)– el «relato» parece referirse al nacimiento de María aludido en el Alcorán (3:36).

[28] 'Alī b. Abī Ṭālib (661/41 h.), primo y yerno del Profeta, último de los cuatro primeros califas históricos.

[29] Contra la norma sunni, esta jaculatoria es la misma empleada unas líneas más arriba para Muḥammad y la usualmente destinada a los profetas. Esta expresión enigmática se repite en la otra mención de 'Alī en nuestro texto, véase pág. 61.

[30] Lit. «traducía». Esta calificación de «intérprete» o «hermeneuta» es un término significativo que Ibn 'Arabī emplea para sí mismo en el título de su: *Tarŷumān al-ašwāq* (El intérprete de los ardientes deseos) y en la Introducción del *Kitāb al-'Abādila* (El Cairo 1969, pág. 41).

Sello en su propia lengua, y el de las Dos Luces (*Ḏū-l-nūrayn*)[31], vestido con el manto del pudor, presentándose ante él a su usanza[32].

En ese momento, [el Profeta] el Soberano Supremo, la Aguada más gustosa y dulce, la Luz más desvelada y manifiesta, se dio la vuelta y me vio detrás del Sello [lugar donde me encontraba] por compartir él y yo una misma condición[33]. El Soberano le dijo: [45] «Éste es tu semejante, tu hijo y tu amigo íntimo. Instálale ante mí el almimbar de tamarisco». Luego [continuó diciendo el Profeta] señalando hacia mí: «Sube en él, ¡oh, Muḥammad![34] y haz el elogio de Aquel que me ha enviado y el mío, puesto que en ti hay un pelo mío[35] que no puede privarse de mí y que tiene la soberanía de tu persona. Por lo tanto, no vuelvas a mí sino en tu totalidad, pues [tal cosa] debe retornar al reencuentro. Ciertamente, no pertenece al mundo de la miseria, ya que, después de que fui enviado al mundo, no hay nada de mí que no sea feliz, que no haya sido loado y acogido con gratitud en la Asamblea Suprema (*al-mala' al-a'là*)[36]».

Entonces, el Sello instaló el almimbar en esta vista solemne. Sobre el frontispicio del almimbar estaba escrito en luz brillantísima: «Ésta es la estación Muhammadiana más pura. Quien asciende a ella es su Heredero; y Dios (*al-Ḥaqq*) le envía para preservar y difundir el respeto a la Ley re-

[31] Es el epíteto del tercer califa, Uṯmān (656/35 h.), que tuvo sucesivamente como esposas a dos hijas del Profeta. Este califa, junto con los tres anteriormente mencionados, cierra la alusión a los cuatro califas 'Bien encaminados' (*julafā' rašidūn*), asociados a los cuatro pilares de la Ka'ba.

[32] Personaje reputado por su extremo pudor, Uṯmān siempre se prosternaba delante del Profeta, sentándose sobre sus propias rodillas.

[33] De modo elíptico, el texto alude a la condición de Sello compartida desde dos funciones distintas: el Sello de la Santidad Universal representada por Jesús, y por otra parte el Sello de la Profecía Muhammadiana (*jatm al-walāya al-muḥammadiyya*) que Ibn 'Arabī reivindica.

[34] Cabe recordar que Ibn 'Arabī lleva el mismo nombre propio que el Profeta del Islam.

[35] Es decir: «en ti hay algo de mí» (*fīka ša'ra minnī*). Este «pelo» es el símbolo de la relación entre el autor y el Profeta. *Fut.* I, 106; III, 514.

[36] La Asamblea o Pleroma celeste es una expresión alcoránica (38:69) que designa la congregación de los ángeles de más elevada jerarquía. En la terminología akbariana designa el mundo espiritual o angélico.

velada (*šarī'a*)[37]». En ese momento, recibí los dones de las Sabidurías (*ḥikam*)[38]. Fue como si me hubiera sido dada la 'Totalidad de las Palabras' (*ŷawāmi' al-kalim*)[39]. Di gracias a Dios –¡honrado y glorioso!– y ascendí a su cima y alcancé el lugar donde [el Profeta] –¡Dios le bendiga y le salve!– se había parado y establecido. Sobre el peldaño en que me encontraba fue extendida la manga de una túnica blanca. Tomé sitio sobre ella a fin de no estar en contacto directo con el lugar que sus pies –¡Dios le bendiga y le salve!– habían tocado, por respeto a su incomparabilidad y honor, advertido y conocedor de que la estación desde la cual [el Profeta] contempló a su Señor, sus herederos no la contemplan de ninguna otra manera más que desde detrás de su vestidura. Si esto no fuera así, no habríamos desvelado lo que vimos, ni conocido lo que conocimos.

[46] ¿Acaso no te percatas de que, si tú sigues Sus huellas[40] para examinarlas, no percibes del camino lo mismo que él ha visto en su recorrido, al tiempo que no sabes cómo dar información acerca de lo que está exento de dichos indicios? Así, ha contemplado, por ejemplo, la tierra nivelada, vacía de todo atributo, y ha caminado sobre ella. Tú, tras Su rastro, no has visto otra cosa sino las huellas de sus pies. He aquí un secreto oculto sobre el que, si investigas, llegarás a su meollo. Se trata de que él es un Imām y ha alcanzado ya la preeminencia: no ve las huellas ni las co-

[37] La ley revelada es para Ibn 'Arabī idéntica a la Verdad esencial (*ḥaqīqa*) (*Fut.* II, 562-563). Su misión como heredero es preservar la integridad de este doble legado.

[38] El plural se explica por la propiedad de dicha estación Muhammadiana consistente en heredar todas y cada una de las sabidurías otorgadas a los profetas anteriores al Islam.

[39] Las «Palabras» designan todos los Nombres divinos. Se trata también de la 'Suma de las Palabras' reveladas que han sido reunidas en el Islam. Por otro lado, la «Palabra» es el medio por el cual Adán conoció todas las cosas (2:31) y es aquella que se identifica con Jesús: «*El Mesías, Jesús, hijo de María, es el enviado de Dios, su "Palabra" que echó en María un Espíritu procedente de Él*» (4:171). Véase tradición correspondiente: *Conc.*, *Ṣaḥīḥ*, Bujārī, *ta'hir*, 11; Muslim, *masāŷid*, 5-8, etc. Cfr. *Fut.* II, 134, 390; III, 556.

[40] Este tipo de acción en pos del Profeta es en cierto modo semejante al encuentro ocurrido en ese mismo año (1202-1203/599 h.) con el famoso califa abasí Hārūn al-Rašīd (809/194 h.) en el mismo recinto de la Ka'ba: «Me puse a seguirlo, poniendo mis pies ahí donde él había puesto los suyos; no levantaba el pie de un sitio sin que yo pusiera enseguida el mío» (*Fut.* IV, 12). Cfr. I, 638; II, 15.

noce, pero ya le ha sido desvelado lo que no le ha sido mostrado [todavía][41]. Esta estación se ha manifestado ya en las objeciones de Moisés al Jiḍr[42] -Dios bendiga a nuestro Señor y a él.

Cuando hube ocupado aquella plaza ilustrísima, delante de quien en la Noche de su Ascensión celeste estuvo *«a dos arcos de distancia o menos»* (53:9) de su Señor, me levanté, alzando la cabeza confuso, mas luego, confortado por el Espíritu Santo (*rūḥ al-qudus*), empecé una improvisación:

¡Oh, Tú que haces descender Signos y Anunciaciones, revélame las peculiaridades de los Nombres![43]
A fin de que en la alabanza sea completamente exhaustivo,
¡con las alabanzas a ti debidas en la dicha o en la desdicha!

Luego, dije refiriéndome a él –¡Dios le bendiga y le salve!:

Sea este Soberano la enseña que Tú has elegido de entre el ciclo de los lugartenientes*,
[47] y que has puesto como noble raíz «mientras que la creación de Adán estaba aún entre el barro y el agua»[44].

[41] Las huellas –es decir, los efectos–, el camino –los actos– y el panorama ausente de particularidades –la visión divina– dependen de la perspectiva de cada uno. Aquellos que acceden a las causas verdaderas de los actos y conocen la voluntad divina son conscientes de las causas de todo acto y de su devenir temporal, cosa imposible para aquellos que están absortos con los simples efectos.

[42] El episodio relatado en el Alcorán (18:60-82) ilustra este comportamiento. Moisés encuentra un siervo –Jiḍr, según la tradición– a quien pide instrucción. Éste le somete a prueba advirtiéndole que no será capaz de aceptar pacientemente su comportamiento aparentemente injusto. Así sucede. Moisés protesta por varios hechos que no alcanza a comprender. Jiḍr debe reprenderle, exponiéndole la motivación profunda de sus acciones.

[43] Ibn 'Arabī pide el conocimiento primigenio de las palabras tal y como le fue dado a Adán (2:31) y como le ha sido otorgado con la 'Totalidad de las Palabras'. *Vide* pág. 41, nota 39.

[44] Alusión a la tradición: «Yo ya era Profeta cuando Adán estaba aún entre el agua y el barro» (Gazzālī, *Al-maḍnūn al-ṣagīr*, El Cairo 1949, II, pág. 98). La versión recogida corrientemente es «...entre el espíritu y el cuerpo» (*Conc.* Tirmiḏī, Manāqib, 1; Aḥmad IV 66, V 59, 379).

Tú lo transferiste* hasta que su tiempo completó una rotación[45], ligando su final con su principio.
Tú lo has establecido como servidor dócil y obediente, que Te invocó un tiempo en la caverna de Ḥirā'[46],
hasta que vino un mensajero de Tu parte:
Gabriel, el que ha sido determinado para la Profecía.
Dijo: «La Paz sea sobre ti, tú eres Muḥammad, el Secreto de los servidores y el Sello de los Profetas.
»¡Oh, Soberano! ¿Digo la verdad?», y me respondió:
«Eres veraz, puesto que tú eres la sombra de mi manto.
»Así que alaba y aumenta tu celo en la loa de tu Señor, ya que te ha sido otorgado [acceder a] las Realidades de las cosas.
»Explícanos en prosa los asuntos de tu Señor que se manifiestan a tu corazón preservado en las tinieblas.
»Acerca de toda realidad sostenida por una verdad[47], que te es dada como esclava sin haberla comprado».

Entonces empecé a discurrir en la lengua de los sabios. Y dije, aludiendo a él –¡Dios le bendiga y le salve!–: «Alabo a aquel que hizo descender sobre ti el "*Libro oculto*", que [48] "*sólo tocan los que se han purificado*" (56:78-79). [Aquel] que ha hecho descender tu bella manera de ser y la incomparable santidad de tu carácter, ha dicho en la azora* *Nūn*[48]: "*En el Nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Nūn. ¡Por el Cálamo* y lo que ellos inscriben! Por una gracia de tu Señor no eres un poseso. Tú tendrás una recompensa exenta de reproches. Tú tienes un carácter magnífico. Verás y verán*"» (68:1-5).

Luego, sumergió el Cálamo de la Voluntad en la tinta de la Ciencia y

[45] El momento del nacimiento de Muḥammad –aunque su creación sea anterior a la de Adán– se sitúa en un punto que coincide con el aspecto del cosmos al inicio de la creación del ciclo adánico, según reza la tradición (Bujārī, *Tafsīr*, 9; *Bad' al-jalq*, 3).

[46] Muḥammad recibió la primera revelación en la caverna de Ḥirā', situada a tres millas al noroeste de La Meca. Cfr. *EI*² III, 478.

[47] Alusión a la tradición transmitida por Abū Ḥārīṯa respecto a una pregunta dirigida al Profeta: «A cada realidad corresponde una verdad, luego ¿cuál es tu realidad?». Este *ḥadīṯ* no está recogido en *Conc.*

[48] Nombre de esta azora que designa la letra *n* del alfabeto árabe.

trazó con la Diestra de la Predestinación divina, en la Tabla* Guardada y Preservada, todo lo que ha sido, todo lo que es y todo lo que será, o no será, de las cosas que, si hubiera querido –y Él no lo ha querido–, habrían sido como son según Su Decreto conocido y sopesado, y Su Ciencia generosa y atesorada. «*Gloria a tu Señor, el Señor Todopoderoso, por encima de lo que Le atribuyen*» (37:180). ¡Éste es Dios, el Único, el Uno, que está por encima de aquello que le asocian los asociadores![49]

La primera denominación que escribió el Cálamo Sublime antes que cualquier otra fue: «Ciertamente, por tu causa quiero crear, ¡oh, Muḥammad!, el mundo que será tu Reino». Así pues, creé [49] la sustancia del agua (*ŷawhar al-mā'*)[50]. La he creado al exterior del Velo Inviolable del Todopoderoso, mientras Yo sigo «tal como era –"pues nada había conmigo"– en la Nube*[51]». Creó el Agua –¡exaltado sea!– en estado de escarcha congelada, como una perla[52], por su redondez y blancura. Puso en ella, en potencia, las esencias de los cuerpos y de los accidentes.

Luego creó el Trono e instaló el Nombre 'el Misericordioso' en él (20:5). Colocó el Escabel* y apoyó los dos pies en él. Entonces miró con el ojo de la Majestad aquella Perla, que se fundió de pudor. Se disgregaron sus partes y se resolvió en agua. «*Su Trono estaba sobre el agua*» (11:7)[53]

[49] Alusión a Alc 7:190 y 10:18.

[50] Se trata del agua primordial –o simiente universal– según el relato de la creación (21:30).

[51] Proposición extraída de la combinación de diversas tradiciones acerca del estado divino antes de la creación y puestas en primera persona: 1) «¡Oh miserable!, Dios era y tú no eras, existía y tú no existías. Cuando fue el día que llegaste a ser dijiste: "¡Yo y yo!". ¡Sé ahora como no eras, pues él es hoy igual que era antes!». Procedente de un dicho atribuido al sufí persa Sahl al-Tustarī (896/283 h.) Cfr. *Iḥyā'* IV, pág. 258. 2) «Dios era en la Nube y no había aire ni por encima ni por debajo» (Tirmiḏī, *Tafsīr Sūra* 11:1; Ibn Māŷa, *Muqaddima*, 13; Aḥmad IV, 11, 12). 3) «Dios era, y no había nada con Él» (*Ṣaḥīḥ*, *Musnad*, II, pág. 431). Cfr. *Fut.* II, 56; 692.

[52] Lit. «perla, joya, sustancia». En referencia a la Perla blanca (*al-durr al-bayḍā'*), primera sustancia creada que se identifica con el intelecto primero y el Cálamo. Se encuentra en el interior del Trono como línea divisoria de la realidad de la Nube (*Laṭā'if*, 177; *Ta'rīfāt*, 120). Cfr. *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XXII, 1909, pág. 317.

[53] En este Trono se asienta el Nombre divino 'el Clemente' (20:5), de ahí la triple realidad mencionada a continuación: el objeto, el sujeto y el acto de sentarse.

antes de existir el Cielo y la Tierra. No había entonces en la existencia más que las Realidades del Trono, el ocupante del Trono y el asentamiento en él. [Dios] emitió el Soplo (*nafas*)[54] y el Agua se levantó en olas por las fuertes ráfagas, sacó espuma y mientras golpeaba la orilla del Trono gritó alabanzas ensalzando al Verdadero (*al-Ḥaqq*) elogiado. Entonces el pie del Trono vibró y le dijo: «¡Yo soy Aḥmad!»[55]. El Agua se agitó, volvió en reflujo y abandonó en los bordes del Trono la espuma que las olas habían lanzado. La densidad de esta Agua contiene la mayoría de las cosas.

Dios –¡exaltado sea!– construyó de esta espuma la Tierra en forma circular, extendida en longitud y amplitud. Luego produjo el Humo a partir del Fuego [producido por] la fricción de la Tierra cuando fue separada (*fatq*)[56]. [50] En él separó los cielos elevados y dio espacio para las Luces y las moradas de la Asamblea Suprema. Asimismo puso en correspondencia con las estrellas que son embellecidas por sus más brillantes luminarias, las flores de las plantas con que adorna la Tierra.

[Dios] –¡exaltado sea!– con Su Esencia –¡que está por encima de cualquier semejanza!– y con sus Dos Manos[57] aisló a Adán y a sus dos parientes[58]. Instituyó la constitución de su naturaleza corporal (*ŷasad*)[59] igualándola sobre dos partes: la igualación respecto a la consumación de su fin terrenal y respecto a la recepción de su eternidad sin fin. Dispuso como residencia propia de esta entidad el Punto central de la Esfera de la Existencia y ocultó tal peculiaridad. Luego, advirtió sobre ello a sus servidores con el dicho: Dios –¡exaltado sea!– «[*es quien ha levantado los cielos*] *sin necesidad de pilares que se vean*» (13:2, 31:9). Entonces fue transferido el Hombre al *barzaj** de la residencia de la Vida[60], hendió la cúpula del fir-

[54] El «Soplo» es la sustancia del universo, cuya infinita diversidad es el reflejo del Nombre divino «el Misericordioso» (*al-Raḥmān*).

[55] Es uno de los nombres del profeta. Es el superlativo «el más loado» y también puede entenderse como aspecto imperfecto en primera persona del singular «yo alabo».

[56] Lit. «hendir, quebrar, descoser». Cfr. Alc 21:30.

[57] Alusión a la creación de Adán (38:75).

[58] Los dos elementos corporales de su constitución: el Agua y el Barro.

[59] Es la forma que toma un alma o espíritu para manifestarse, como la de un ángel, un genio o una figuración de la imaginación creadora. Se distingue, por tanto, del «cuerpo» (*ŷism*) que ocupa un espacio exclusivamente físico y en tres dimensiones.

[60] Cfr. Alc 29:64.

mamento y se disgregó en ella produciendo una ignición de fuego fluido como la grasa[61].

Quien comprende las Verdades de las asignaciones (*ḥaqā'iq al-iḍāfāt*)[62] conoce las alusiones sutiles que le hemos mencionado. Y sabe, sin duda, que la 'cúpula' no existe sin 'pilar'. Como no hay un padre sin que exista un hijo. Luego el 'pilar' es el concepto que hay que captar. El Hombre no rehuyó ser tal 'pilar'. Así pues, le fue confiado el «poder de reinar» (*qudrat al-mālik*)[63]. Resulta claro que es preciso alguien que asuma tal poder haciéndolo suyo: es un reino[64], luego necesita un rey que reine sobre él. Quien lo tome para su propio fin es quien lo posee; quien lo ha encontrado por sí mismo, él es su dueño.

[51] Más tarde percibí las Realidades de la dicha y la condenación [postreras], en el momento en que el decreto efectivo (*qadar*)[65] [de Dios] operaba sobre ellas entre la inexistencia y la existencia –ésta es la condición propia de la producción [de los seres] (*inšā'*)[66]–: para los buenos fines, con el ojo y la guía conveniente, y para el mal propósito, con el ojo de la contrariedad y el error. Entonces la felicidad se apresuró más hacia la existencia y la manifestación que la miseria, la demora y el rechazo. Por eso informó Dios (*al-Ḥaqq*) acerca de la naturaleza de los felices, dicien-

[61] Cfr. Alc 55:36. Leyendo «como la grasa» (*ka-l-dihān*) por tratarse de un fuego fluido (*nār sayyāl*) propio del arder de los grasos líquidos. Queda descartada, por tanto, la lectura «como el cuero enrojecido».

[62] La asignación o correlación es la conexión entre un nombre y los objetos que designa.

[63] El poder de reinar sobre todas las cosas representa la asunción, por parte de Adán y del género humano, del depósito de los derechos espirituales (*amāna*) que sostienen el universo. Se trata de la virtualidad del ser humano como Hombre Perfecto (*insān kāmil*).

[64] Adán tomó (2:107) la responsabilidad de la fidelidad y salvaguarda del depósito sagrado (*amāna*) y, por tanto, le corresponde la lugartenencia (*jilāfa*) en la tierra, que es su reino. Asimismo el «Reino» (*mulk*) pertenece a Dios «Señor y Rey de todas las cosas» (*Conc.* IV, 260, 26), luego las cosas son en último término Su «reino» y Él es a través de Adán el Rey verdadero. Cfr. *Fut.* IV, 319.

[65] El 'destino' es la «existencia efectiva en un momento determinado de aquello a lo que las cosas son predestinadas en su "entidad individual"» (*Fut.* I, 131).

[66] Lit. «construcción». Estas Realidades (*ḥaqā'iq*) se encuentran en este particular estadio ontológico intermedio entre el ser y el no-ser.

do: *«ésos se apresuran a hacer buenas obras y ellos siguen en pos de ellas»* (23:61), haciendo alusión a esa celeridad. Y dijo acerca de los condenados: *«pues les ha infundido pereza y se les dijo: sentaos con los que reposan»* (9:46), haciendo alusión a esa regresión. Sin las ráfagas de estos hálitos sobre las naturalezas corporales, no se manifestaría al peregrino tentación ni guía en este mundo. De esa celeridad y demora nos informaste –¡Dios te bendiga!– [diciendo:] *«que la Misericordia de Dios precede a su ira»*[67]. Así lo relaciona el narrador contigo.

Luego [Dios] –¡ensalzado sea!– produjo las Realidades de acuerdo con el número de Nombres [divinos] propios de su realidad. Hizo manifestarse a los Ángeles Subyugantes[68] según el número propio de su disposición. Puso a cada Realidad un Nombre de entre sus Nombres divinos al que sirve [52] y califica; para cada secreto una Realidad en propiedad, que le obedece y le necesita. Entre las Realidades hubo alguna a la que la visión de sí misma veló Su Nombre, con lo cual salió de su prescripción legal y de su estatuto propio. Así pues, formó parte de los [ángeles] negadores. Entre ellos, hubo aquel a quien Dios fijó los pies[69] y puso Su Nombre como guía, reconociendo su signo distintivo, que puso a su frente, siendo [uno] de los que se prostraron[70].

A continuación, [Dios] extrajo del primer padre [es decir, Adán] las luces de los 'Polos'[71], como soles que viajan en las esferas de las estaciones espirituales, e hizo salir las luces de los Nobles[72] como estrellas que transi–

[67] Conocida tradición, recogida en *Iḥyā'* IV, 544.

[68] *Vide* pág. 39, nota 22.

[69] Es decir, que 'fijó' o determinó su conducta correcta.

[70] Contra el asentimiento de la mayoría de los ángeles, un grupo rechaza el reconocimiento de la superioridad de Adán. Cfr. Alc 2:34, 7:11, 8:11, 18:50, 20:116.

[71] El 'Polo' «es el socorro, designa al 'Único', que es el lugar de la mirada de Dios en el mundo en todo momento» (*Iṣṭilāḥāt*, 286). El 'Polo', representado por sucesivos seres, es la cima de la jerarquía de funciones espirituales a la que a continuación se hace referencia desde una perspectiva cosmológica.

[72] Son ocho personajes que poseen el conocimiento de las ocho esferas celestes: el cielo de las estrellas fijas más los siete cielos planetarios. Su peculiaridad consiste en que «los signos del beneplácito divino se han manifestado en ellos, en razón de sus estados espirituales, no por su propia voluntad sino porque sus estados los dominan» (*Fut.* II, 7-9).

tan en las esferas de los favores sobrenaturales (*karāmāt*)[73]. Fijó los cuatro Pilares[74] en los cuatro ángulos. Por ellos son preservados los dos géneros de seres pesados[75] y se hace estable el oscilar de la Tierra y su movimiento. Ésta se aposentó, se embelleció con el brillo de sus flores y la túnica de las plantas y exteriorizó sus bendiciones. Se alegraron las miradas de las criaturas ante su espléndido aspecto; sus olfatos inhalaron [53] perfumes y sus paladares sabores deliciosos. Luego, por un mandato sabio y conocedor, fueron enviados los siete Sustitutos[76] como reyes sobre los siete climas, un Sustituto para cada clima (*iqlīm*)[77]. Fueron instituidos visires del Polo los dos Imames[78], poniéndolos como custodios de sendas riendas.

Cuando hubo construido el mundo exactamente según su objetivo, «no quedó [entre los mundos posibles ninguno] más maravilloso», como dijo el Imām Abū Ḥāmid[79]. Entonces tu naturaleza corporal –¡Dios te

[73] Son los dones excepcionales que recibe el siervo, sea en el mundo exterior –andar sobre las aguas, translocaciones– o interior –intuiciones, visiones, etc.–. Se distingue del milagro (*mu'ŷiza*), que se reserva a los profetas, y de la magia (*ša'wada*), aunque todos ellos consisten en una ruptura de la causalidad habitual (*jarq al-'āda*).

[74] «Designación de los cuatro hombres cuyas mansiones son: oriente, occidente, norte y sur. A cada uno corresponde la estación de una dirección» (*Iṣṭilāḥāt*, 286). Los cuatro representantes de esta jerarquía preservan los puntos cardinales, en correspondencia con los ángulos de la Ka'ba y otras asociaciones cuaternarias (los elementos, los humores, etc.).

[75] El hombre –creado de agua y de barro– y los genios –de aire y fuego–; ambos pertenecen al mundo material.

[76] Estos siete personajes corresponden a los siete climas y están dotados del poder de bilocación: «Son siete. Quien se va de su sitio y deja una naturaleza corporal con su forma, de modo que nadie se da cuenta de su desaparición, ése es el sustituto» (*Iṣṭilāḥāt*, 286).

[77] División de la tierra en siete regiones horizontales desde el meridiano al polo que siguen una distribución tradicional basada en el orden y la influencia de los siete planetas. Cfr. *Rasā'il Ijwān al-ṣafā'*, ed. El Cairo, I, pág. 116; *EI*[2] s. v.

[78] Son las dos personas que siguen en rango al 'Polo'. A su muerte le suceden, primero el de la derecha y luego el de la izquierda, tras ocupar previamente el lugar del anterior. «Son dos personajes, uno a la derecha del socorro [el 'Polo'] con la mirada sobre el Reino y el otro a su izquierda con la mirada sobre la posesión» (*Iṣṭilāḥāt*, 286).

[79] Se trata del argumento del «mejor de los mundos posibles» que desarrolló Abū Ḥāmid Gazzālī (*vide Iḥyā'* IV, 258-259, *al-Imlā'* I, 35-36). Ibn 'Arabī comenta frecuentemente esta idea. Cfr. *Fut.* I, 4, 259, 441, 463, 552; II, 96, 103, 321, 345; III, 11, 166, 360, 398,

bendiga!– fue expuesta a las miradas. Relató un narrador que dijiste un día ante tu audiencia: «Estaba Dios y no había nada con Él»[80]. «Mas Él es como era.»[81] De este modo son –¡Dios te bendiga!– las realidades de la creación, pues esta Realidad [Muhammadiana] no añade nada a la totalidad de las realidades, excepto el hecho de ser previa y que ellas son [simples] consecuentes (*lawāḥiq*)[82]. [54] Cuando [Dios] no era con cosa ninguna, entonces no había nada con 'Él'. Si entonces se hubieran exteriorizado las realidades de modo distinto del que eran en Su conocimiento, ellas se distinguirían de la Realidad trascendente de esta particularización.

Así las Realidades son ahora en cuanto a su estatuto exactamente como eran en la ciencia divina[83]. Se produjo la transferencia y no había nada con ellas: ellas siguen siendo ahora como eran en la ciencia de su Adorado. Esta información ya ha sido recogida, siendo aplicada en verdad universalmente sobre la creación. Así pues, no me objetes con la multiplicidad de las causas y los causados. Pues ellos mismos te replicarán con la existencia de una pluralidad de Nombres y Atributos y con el hecho de que, ciertamente, los conceptos que dan prueba de ella son armonizables[84] entre sí. De lo contrario no habría distinción entre el principio y el final de un acto, una causa que los liga y un verdadero conocimiento adquirido que los ordena. No se conocería cada uno de ellos por el otro. ¿No se ha dicho que la condición del primero confirma al último? ¿No es un señor y un siervo suficiente? Con esto hay más que suficiente para

449; IV, 101, 260; *Fuṣ.* I, 172; *Inšā' al-dawa'ir*, 18; *Ḏajā'ir*, 208-209; *Masā'il* (*Rasā'il*, n.° 22); *Tadbīrāt*, pág. 106.

[80] Tradición ya citada (*vide* pág. 44, nota 51) que relata el estado primordial de la divinidad. Se encuentra frecuentemente mencionada en la obra akbariana.

[81] *Vide* pág. 44 nota 51.1.

[82] No hay, pues, lugar para considerar su existencia como un simple accidente (*'araḍ*). La distinción real entre esencia y existencia es negada sistemáticamente por Ibn 'Arabī. Cfr. *Fut.* I, 90.

[83] Antes o después de la creación Dios posee un mismo conocimiento de los particulares. Ni siquiera el hecho mismo de la creación ha introducido alteración alguna en su seno. Este punto permite mantenerse alejado de las críticas a los sistemas creacionistas.

[84] Se refiere a una serie de proposiciones aparentemente contradictorias que se concilian en último término.

quien desea, durante la existencia, el conocimiento y la curación de su alma. ¿No ves que la conclusión es la fuente de la premisa y que ella es una proposición necesaria y veraz? Pues no lo es para el hombre que afecta ignorancia y se ciega, transitando por una oscura tormenta de arena, encontrándose sin protección ni agua.

Ciertamente la noticia más cierta que fue oída durante la profetización, y que trajo consigo de Saba la abubilla[85] de la comprensión, [consiste en] la existencia de la Esfera periférica (*wuŷūd al-falak al-muḥīṭ*)[86], que se encuentra en el mundo de las [sustancias] compuestas y simples, también llamada 'Polvo' (*habā'*)[87]. [55] El agua y el aire se le parecen en algo, aunque forman parte de las formas que en él se despliegan. Siendo esta esfera principio de la existencia, apareció el Nombre divino 'la Luz', procedente de la Presencia de la Generosidad, y entonces se produjo la manifestación. Entonces recibiste tu[88] forma –¡Dios te bendiga!– procedente de esta primera esfera como efusión (*fayḍ*)[89] de aquella Luz. Así te manifestaste en una Forma modélica (*ṣūra miṯliyya*)[90] cuyo aspecto es visible; su alberca está oculta; su Paraíso [corresponde al] Edén; su conocimiento, al Cálamo; sus ciencias, a la Diestra divina; sus secretos, al Tintero★; sus Espíritus, a la Tabla; y su arcilla, a Adán.

Tú [el Profeta Muḥammad] eres un padre para nosotros en cuanto al espíritu, como él (y señalé hacia Adán –¡Dios le bendiga!– en dicha asamblea) es para nosotros padre en cuanto al cuerpo. Los elementos (*'anāṣir*)[91]

[85] Pájaro sabio con el que Salomón dialoga según el relato de la azora «Las Hormigas». (27:20-22)

[86] La Esfera periférica delimita los extremos del cosmos.

[87] Lit. «el polvo fino suspendido en el aire». El polvo primordial es el primer principio de la creación, en el que Dios creó la Realidad Muhammadiana procedente del Nombre 'el Clemente'.

[88] Se refiere al Profeta que recibe su forma (*ṣūra*) del Nombre divino 'la Luz' para constituir su ente preexistente, es decir, la Luz Muhammadiana (*Nūr Muḥammadī*).

[89] El desbordamiento o expansión de la 'efusión' del Hálito del Clemente (*nafas al-Raḥmān*) que da origen a la creación.

[90] Según la tradición: «Dios creó Adán según su forma» (*Conc.* I, 216, col. 1).

[91] Se entiende los 'elementos primeros' que dan nacimiento a los elementos –fuego, aire, tierra y agua–, en el sentido que les da la física de Empédocles.

tienen un padre y una madre, como era en el principio la Realidad del Polvo junto con 'el Uno' (*al-Wāḥid*). Pues no existe una cosa si ésta no procede al menos de otras dos, como no existe una conclusión sin dos premisas. ¿Acaso no ha sido tu paso a la existencia a partir de Dios (*al-Ḥaqq*) –¡ensalzado sea!– decretado y determinado. ¿Y no ha sido, de otra parte, la determinación de tu estatuto propio conocida y definida?[92] ¿No son, así mismo, tus características individuales procedentes de una orden subsecuente a la orden inicial, deseadas y conocidas desde su creación?

Así pues, no es correcto afirmar que el paso a la existencia de lo inexistente (*wuŷūd al-ma'dūm*)[93] procede de una única entidad*. Pues ¿de dónde se comprende el 'dónde'[94]? Es preciso que tal cosa sea un 'dónde' para alguna cosa, que no conoce quien se ha vuelto [56] ciego a la develación de las Realidades. Por el conocimiento del atributo y el sustantivo calificado se desprende la realidad exacta del 'dónde'. De no ser así, ¿cómo te preguntarías –¡Dios te bendiga!– por el 'dónde' y lo contestado empezaría con el «pues» circunstancial (*fā' al-ẓarf*)[95] dando luego testimonio con Fe pura? Tu contemplación es una realidad, no una metafóra (*ḥaqīqa lā maŷāz*)[96]; se impone necesariamente, no es simplemente permisible. Si Tu conocimiento –¡Dios te bendiga!– no fuera una verdad cierta, al enunciarlo no se recibiría en el cielo en silencio [aquiescente].

[92] El paso de un ente a la existencia (*wuŷūd*) y la determinación de sus estatutos o propiedades (*iḥkām*) son dos procesos distintos, así como el «decreto preexistente» (*qaḍā'*) y el «decreto efectivo» (*qadar*). Se trata de la delicada distinción entre la voluntad divina y la atribución de los actos.

[93] Ibn 'Arabī considera la existencia como un «intermedio» (*barzaj*), existente e inexistente al mismo tiempo.

[94] El paso a la existencia física de los seres incluye la determinación del espacio, cuya existencia diferenciada se genera en el seno de la Nube. Ibn 'Arabī explica: «La Nube recibe la Realidad del 'dónde', la circunstancia de lugar y el nombre de espacio» (*Fut.* II, 283).

[95] Se trata de la partícula *fa* utilizada para introducir una cláusula que expresa el resultado o efecto de una oración circunstancial. Se trata también de una alusión al *ḥadīṯ* acerca de la pregunta que hizo el Profeta a una esclava: «¿Dónde está Dios?», a lo que le contestó señalando al cielo.

[96] Ibn 'Arabī rechaza de plano las interpretaciones puramente metafóricas o alegóricas.

[Dios] después de hacer existir[97] los mundos sutiles y densos, desplegar el Reino y preparar el Escalón noble, hizo descender al Lugarteniente en el primer ciclo de la Doncella (*'aḏrā'*)[98] y por eso —¡exaltado sea!— nuestra duración temporal en el mundo fue establecida en siete mil años; a su fin él será liberado con nosotros, en el momento de la extinción, entre sueño y somnolencia (2:255). Así, nos trasladaremos al *barzaj*, que reúne todos los trayectos* [de los seres] y que dominan las realidades constituidas en Palio por encima de todas las [restantes] realidades. Volverá el dominio a los espíritus, y en ese momento ostentará su lugartenencia un pájaro dotado de seiscientas alas[99]. Verás los espectros de las almas en una disposición supeditada a los espíritus. Pues allí el hombre tomará la forma que desee, por medio de una realidad que le será confirmada en el proceso de la resurrección de los muertos. En esto consiste el «zoco del Paraíso»[100], mercado de las sutilezas y las gracias.

[57] ¡Mirad —¡que Dios tenga misericordia de vosotros!— (dije señalando a Adán[101]) la Esmeralda blanca que el Misericordioso ha depositado ya en el primero de los padres! ¡Mirad hacia la Luz manifiesta! (dije señalando al segundo padre, que nos llamó musulmanes[102]). ¡Mirad hacia la

[97] Leemos *awŷada* por *waŷada*. La versión cairota de 1329 h. incluye el *alif* y la frase lo exige.

[98] En griego *Parthénos*, en latín *Virgo*. Constelación situada entre Leo y Libra. Constituye la decimotercera mansión lunar. Su posición señala el curso del ciclo profético. Cfr. *Fut.* I, 146.

[99] Se trata del ángel Gabriel, descrito con frecuencia como una gran ave cósmica. Cfr. *Fut.* I, 750. Véase Sarrāŷ, *Kitāb al-Luma'*, «Gabriel —¡sobre él sea la paz!— posee seiscientas alas. Cuando extiende dos de ellas, cubre el oriente y el occidente». R. A. Nicholson (ed.), Londres 1963, págs. 34-35.

[100] Según la tradición: «En el paraíso hay un zoco en el que no se vende ni compra más que las formas de los hombres y las mujeres». Ibn 'Arabī lo cita con frecuencia para exponer el contraste entre el mundo terrenal, en el que las formas son estables pero los pensamientos cambian constantemente, y el mundo *post mortem*, en el que las formas cambian constantemente a cada instante pero los pensamientos son invariables.

[101] Empieza la enunciación de seis profetas, nombrados por sus epítetos y una cualidad mineralógica. Probablemente deben ser asociados con los siete cielos. En este caso, el autor se encontraría situado en el cielo del profeta ausente, Idrīs, asociado al cuarto cielo, situado en el centro de todos ellos.

[102] Abraham (22:78).

Plata pura! (y señalé a quien cura ciegos y leprosos con permiso de Dios, como viene dicho en el Texto[103]). ¡Mirad la belleza del jacinto rojo del Alma universal! (y señalé a aquel que fue vendido a bajo precio[104]). ¡Mirad la rojez del oro puro! (y señalé al Lugarteniente poderoso[105]). ¡Mirad hacia la Luz del zafiro amarillo en la oscuridad! (y señalé a aquel a quien le fue dado el don de la conversación divina[106]).

Quienquiera que se dirige hacia estas luces hasta que desvela de los secretos el camino que conduce hacia ellas, conoce el nivel exacto en el que ha sido llevado a la existencia, constata cuál es su estación divina (*al-maqām al-ālī*) y ante Él se prosternan[107]. Pues Él es el Señor y el vasallo, el Amante y el amado.

Mira al inicio de la existencia y pon atención para comprenderlo: verás la Generosidad eterna hecha presente.
[El ente de] la cosa es como la cosa, excepto que [Dios] la ha mostrado bajo el punto de vista de los mundos, hecha actual[108].
[58] Ciertamente, si el observador jura que su existencia es eterna sin principio, es veraz y sincero, no abjurará.
Aunque, si el observador jura que su existencia procede de su privación y es triple[109], es mucho más veraz.

Luego expuse secretos y relatos de nuevas que no hay tiempo para mencionar ahora y cuya existencia desconoce la mayor parte de las criaturas. Los he dejado en sentido amplio, temeroso de colocar la sabiduría en lugar que no sea el suyo (*mutallat*)[110].

[103] Jesús (3:49).

[104] José (12:20).

[105] Aarón, lugarteniente de Moisés ante el pueblo de Israel (7:142).

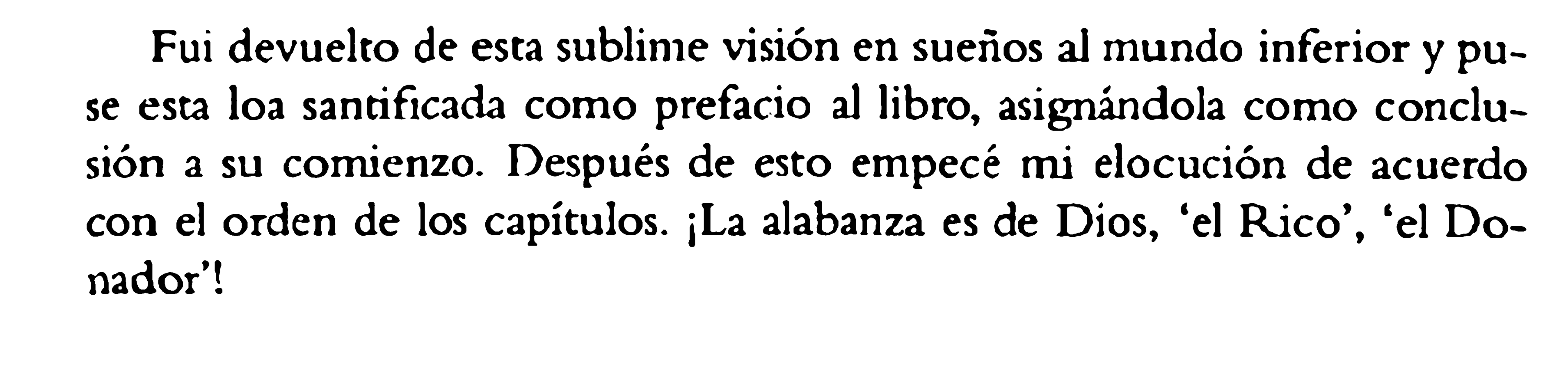
[106] Moisés (4:164, 7:143).

[107] Como los ángeles ante Adán.

[108] Las cosas no son distintas antes o después de su creación, salvo que en ésta simplemente adoptan su aspecto «creado».

[109] Probablemente en referencia al triple aspecto: espíritu, alma y cuerpo. En otro sentido significa también la denuncia de un repudio «triple», es decir, irrevocable, que aquí significaría una negación invariable y absoluta.

[110] La recomendación de no brindar la ciencia a quien no la merece se encuentra rei-



Fui devuelto de esta sublime visión en sueños al mundo inferior y puse esta loa santificada como prefacio al libro, asignándola como conclusión a su comienzo. Después de esto empecé mi elocución de acuerdo con el orden de los capítulos. ¡La alabanza es de Dios, 'el Rico', 'el Donador'!

teradamente mencionada en la literatura sufi (*vide* Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, 32; *Iḥyā'* I, págs. 37, 57). Cfr. Mat 7:6 y Prov 23:9.

[Las ciencias y los artículos de fe]

[138] En el Nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Introducción al libro.

Dijimos: en alguna ocasión se me ocurrió que debía poner en este libro, en primer lugar, un capítulo sobre las profesiones de fe (*'aqā'id*) basado en pruebas concluyentes y argumentos decisivos. Pero luego vi que eso [sólo] distraería al dotado de capacidad para recibir los dones espirituales (*muta'ahhib*)[1], que busca un incremento [en ciencia] y que es receptivo a los hálitos de la Generosidad [divina] por la vía de los secretos de la existencia. Pues a quien tiene dotes, si persiste en el retiro espiritual y la invocación divina (*ḏikr*)[2], vacía el receptáculo [del corazón] de pensamientos discursivos y se sienta ante la puerta de su Señor como pobre que no tiene nada, entonces Dios –¡ensalzado sea!– le concederá y dará parte de Su Ciencia, de los Secretos divinos y de los conocimientos del Señorío* que Dios encomendó –¡exaltado sea!– a Su servidor Jiḍr, pues dijo: «*un servidor de nuestros servidores a quien habíamos concedido una misericordia que procede de Nos y a quien habíamos enseñado una ciencia que procede de Nos*» (18:65). Dijo el Altísimo: «*temed a Dios, pues Dios os enseña*» (2:282) y «*Si guardáis a Dios, os dará un criterio de discernimiento*» (8:29). Y dijo: «*os dará una luz con la cual andaréis*» (57:28).

[139] Le fue dicho a Ŷunayd[3]: «¿Cómo obtuviste lo que has obtenido?». Respondió: «Sentándome bajo ese escalón treinta años». Abū Yazīd[4]

[1] La persona perfectamente calificada para la vía espiritual. En cierto modo se trata del epíteto que corresponde al lector ideal.

[2] Lit. «recuerdo, mención». Es la invocación a Dios por medio de la enunciación mental o vocal de una fórmula del eucologio islámico.

[3] Abū-l-Qāsim Ŷunayd b. Muḥammad Bagdādī (910/298 h.), famoso sufí nacido en Bagdad.

[4] Abū Yazīd Ṭayfūr b. 'Īsà b. Surūšān al-Basṭāmī (875/261 h.), sufí persa.

dijo: «Tomáis vuestra ciencia muerta procedente de un muerto, ¡pero nosotros tomamos nuestra ciencia del Viviente que nunca muere!»[5]. Así pues, quien es dueño de la aspiración espiritual* durante el retiro con Dios, podrá alcanzar por medio de Él –¡honrado sea Su don y magnificada Su gracia!– conocimientos que están ocultos a todo teólogo dogmático (*mutakallim*) sobre la tierra y, por ende, a todo maestro de la reflexión y de la prueba[6] que carezca de tal estado espiritual que, ciertamente, está más allá de la indagación intelectual.

He aquí que las ciencias* existen según tres niveles. [Primero] el conocimiento del intelecto (*'ilm al-'aql*), que es todo aquel que obtengas por evidencia inmediata (*ḍarūratan*)[7] o bien tras la indagación de un indicio demostrativo (*dalīl*)[8], con la condición de que se descubra la apariencia real de ese dato. Los equívocos en esta categoría, propia del mundo del pensamiento discursivo, se encuentran acumulados y caracterizan esta suerte de conocimiento. Por eso dicen acerca de estos tipos de indagación que algunas son ciertas y que otras son falsas.

El segundo nivel de ciencia es el conocimiento de los estados*. No hay otro camino que lleve hacia él salvo la experiencia inmediata*: no puede ser definido intelectualmente, ni existe en absoluto prueba conceptual alguna que pueda sostener ese conocimiento, tal como sucede con el conocimiento de la dulzura de la miel o la amargura del áloe, el placer del coito, el deseo ardiente, la emoción súbita, el anhelo y los casos de este mismo tipo, puesto que es imposible para cualquiera conocer este tipo de conocimientos sin experimentarlos directamente y participar en ellos. Los equívocos en esta categoría, propia de la gente dotada de intuición directa, son como los de aquel cuyos órganos del gusto están dominados por la bilis amarilla y en la miel encuentra un gusto amargo, cuando lo que encuentra en sus órganos gustativos es tan sólo bilis amarilla [y no la miel].

[5] Alusión a Alc 22:58. Este dicho se encuentra mencionado también en *Fut.* I, 279; II, 253; III, 140, 413.

[6] Es decir, todo filósofo especulativo.

[7] Aquello cuya certitud se impone necesariamente, como sucede, por ejemplo, con las inferencias lógicas basadas en el principio de no-contradicción.

[8] En la terminología técnica de la teología *kalām* significa «premisa, argumento» o «texto canónico de apoyo», y también «suceso» o «fenómeno natural que se invoca en la discusión».

[140] El tercer nivel de conocimiento es la ciencia de los secretos. Es un conocimiento que está por encima del estadio del intelecto. Es el conocimiento [que infunde] el Soplo del Espíritu Santo en el corazón[9], siendo peculiar de los profetas y de los Amigos* de Dios.

Este conocimiento es de dos tipos: aquel que es percibido por el intelecto es como el primer conocimiento de esta división, salvo que aquel que lo conoce no lo alcanza por simple indagación, más bien es este nivel de conocimiento el que se lo confiere.

El otro tipo es de dos clases: el primero está relacionado con el segundo [nivel] de conocimiento aunque su estado es más excelso [para el conocedor]. La otra clase es el conocimiento de las informaciones (*ajbār*)[10]. Ahora bien, el conocimiento de esta clase admite tanto la verdad como la mentira, salvo cuando la persona que ha adquirido ese conocimiento ha confirmado la veracidad de su fuente y la infalibilidad de lo que comunica, como [sucede] con las informaciones aportadas a los profetas –¡Dios los bendiga!– procedentes de Dios, así como con sus noticias acerca del Paraíso y lo que hay en él.

Así pues, el dicho del Profeta acerca de la existencia del Paraíso es un conocimiento de las informaciones; el dicho acerca de la Resurrección, «hay un Recipiente en el Paraíso más dulce que la miel», es un conocimiento de los estados, propio de la ciencia de la intuición directa; y el dicho «Dios era y no había nada con Él»[11] pertenece a las ciencias del intelecto aprehendidas por indagación.

Respecto a esta tercera clase –la ciencia de los secretos– la persona que los conoce, sabe [todas] las ciencias y las domina por completo. No siendo éste el caso del poseedor de las restantes ciencias. ¡No hay ciencia más excelsa que este conocimiento circundante (*'ilm al-muḥīṭ*)[12] que abarca la totalidad de lo cognoscible!

[9] Alusión a la tradición: «Ciertamente el Espíritu Fiel [Gabriel] sopló en mi corazón que ninguna alma morirá antes de llegar a su término» (Suyūṭī, *Ŷāmi' al-ṣagīr* II, 450).

[10] Cualquiera de las formas cuyo posible origen sea la comunicación divina, angélica, profética u otra.

[11] *Vide* pág. 44, nota 51.

[12] En referencia a la Ciencia que propiamente pertenece a Dios, 'el Sabio' (*al-'Alīm*). El participio activo (*muḥīṭ*) que significa «que envuelve» precisa el carácter completo y detallado de su conocimiento de todo ser. Cfr. Alc 3:120; 8:47; 11:92; 41:54 y 126. Ibn

No queda sino decir que la persona que informa acerca de este tipo de conocimiento tiene que ser considerada infalible (*ma'ṣūm*)[13] y veraz por parte de sus oyentes. Así está estipulado entre la gente común. En cuanto al que está dotado de intelecto sagaz y alma de buen consejo, no lo rechaza, [141] sino que dice: «Tan concebible me parece que esto sea verdad como que sea mentira», así debería ser para toda persona inteligente, cuando alguien sin ser infalible viene con estos conocimientos, siempre y cuando sea veraz respecto al asunto sobre el cual ha sido informado. Así, como no se impone necesariamente al oyente el considerarlo cierto, tampoco es necesario considerarlo falso, de modo que se abstiene de tomar posición, aunque, si lo considera cierto, no le hará mal en la medida en que procede de información en la que no cabe engaño al razonable; incluso es permisible el abrazar tal idea mientras no se destruyan los pilares de la Ley revelada o tal cosa no derogue sus principios.

Por lo tanto, si alguien viene con un asunto que el intelecto aprueba y sobre el que la Ley no se ha pronunciado, no debemos rechazarlo por principio, pues nosotros podemos optar por aceptarlo. Así pues, si el estado del informador se juzga íntegro, no nos trae mal su aceptación, como aceptamos su testimonio y juzgamos a través de él en los negocios materiales y espirituales. Si a nuestro juicio no se trata de alguien equitativo, tendremos que decidir entre las partes del litigio: si se trata del que informó con verdad, en los términos que para nosotros son los correctos, lo aceptaremos. De lo contrario, lo dejaremos en el área de lo aceptable y no nos pronunciaremos en ningún sentido. Es un testimonio que será consignado y sobre el que ya preguntaremos. Dijo –¡exaltado sea!–: «*Su testimonio será inscrito y serán interrogados*» (43:19).

Yo soy el primero en seguir su propio consejo en este asunto. Si tal informador no ha venido más que con lo que ya ha sido aportado por el [profeta] infalible –urdiendo de nuevo lo que a nosotros se nos ha contado ya– no aporta con sus informaciones beneficio suplementario alguno. Mientras que aquello con lo que vienen [los Amigos de Dios] –¡Dios esté satisfecho de ellos!–, los secretos y sabios consejos sobre los secretos de la Ley, está fuera del alcance de la potencia reflexiva y la adquisición

'Arabī concede gran importancia a esta «ciencia circundante» y a las nociones afines.

[13] Lit. «impecable, preservado de todo error». Término que los teólogos sunníes restringen a los profetas, por lo cual su uso aquí es bastante curioso.

de información, y no serán jamás obtenidos salvo [142] por contemplación, perfección del consejo divino u otros medios semejantes a éstos. De ahí procede el beneficio de su dicho –¡Dios le salve!–: «*Si existen en mi comunidad "aquellos que hablan con Dios" entre ellos se encuentra 'Umar*»[14], así como el dicho acerca de Abū Bakr sobre el don de otros secretos.

Si no se negara la existencia de estas ciencias no se sacaría provecho del dicho de Abū Hurayra[15]: «Del Profeta de Dios –¡Dios le bendiga y le salve!– he guardado en mi memoria dos depósitos de saberes: uno de ellos lo he propagado por todas partes; en cuanto al otro, ¡si lo difundiera, esta garganta mía sería cortada!». Me lo transmitió el alfaquí Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Ubayd Allāh al-Ḥaŷarī en su casa en Ceuta, el mes de Ramadán[16] del año 589 [1193 d. C.]. También me lo transmitió Abū-l-Walīd Aḥmad b. Muḥammad b. al-'Arabī en su casa en Sevilla, en el año 592 [1196 d. C.]. Ambos dijeron como colofón: Nos lo transmitió Abū-l-Walīd b. al-'Arabī[17], que dijo a su vez: lo escuché en boca de Abū-l-Ḥasan Šurayḥ b. Muḥammad b. Šurayḥ al-Ru'aynī. Éste dijo: me lo transmitieron mi padre Abū 'Abd Allāh y Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Manẓūr al-Qaysī. Ambos lo habían escuchado de Abū Ḏarr, a quien se lo había transmitido Abū Muḥammad, es decir, 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Ḥamawayh al-Sarajsī al-Ḥamawī y Abū Isḥāq al-Mustamlī y Abū-l-Hayṯam –es decir, Muḥammad b. Makkī b. Muḥammad al-Kušmayhanī– dijeron [haber oído de su narrador]: Yo soy Abū 'Abd Allāh –es decir, Muḥammad b. Yūsuf Ibn Maṭr al-Firabrī–, que dijo [en el mismo sentido]: Yo soy Abū 'Abd Allāh al-Bujārī.

También me lo transmitió Abū Muḥammad Yūnus b. Yaḥyā b. Abū al-Ḥusayn b. [143] Abū-l-Barakāt al-Hāšimī al-'Abbāsī, en el recinto sagrado y noble de La Meca, frente al ángulo yemení de la grandiosa Ka'ba,

[14] Se refiere a 'Umar b. al-Jaṭṭāb (*vide* pág. 39, nota 25). Esta tradición documenta la inspiración divina por el oído, luego sin visión. El texto funde las dos versiones presentadas por Bujārī (*Faḍā'il al-aṣḥāb*, n.° 38). Ibn 'Arabī trata acerca de esta diversidad en *Fut.* III, 38.

[15] Uno de los compañeros del Profeta. A él se debe un gran número de tradiciones recogidas en los compendios canónicos sunníes de Bujārī y de Muslim.

[16] Noveno mes del calendario islámico, compuesto de doce meses lunares.

[17] Descendiente del *qāḍī* Ibn al-'Arabī. *Vide* pág. 10 nota 3.

en el primer mes de Ŷūmādà[18] del año 599 [1203 d. C.]. Procedente de Abū-l-Waqt 'Abd-l-Awwal b. 'Īsà al-Saŷzī, al-Harawī; procedente de Abū-l-Ḥasan 'Abd al-Raḥmān b. al-Muẓaffar al-Dawādī; procedente de Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Aḥmad Hamawayh al-Sarajsī; procedente de Abū 'Abd Allāh al-Firabrī; procedente de al-Bujārī.

Dijo al-Bujārī en el «*Ṣaḥīḥ*»: Me lo transmitió Ismā'īl, dijo: «Me lo transmitió mi hermano procedente de Ibn Abū Ḏi'b; procedente de Sa'īd al-Maqburī; procedente de Abū Hurayra; y mencionó entonces el dicho y el *Šarḥ al-bul'ūma* de Abū 'Abd Allāh al-Bujārī junto con el relato de Abū Ḏarr, que lo sacó del *Libro de la Ciencia*, mencionando que *Bul'ūma* significa «esófago».

[Si no se negara la existencia de estas ciencias] no hubiera sido de provecho el dicho de Ibn 'Abbās[19], cuando dijo respecto a la Palabra de Dios –¡honrado y glorificado sea!– «*Dios es Quien ha creado siete cielos y similarmente la Tierra. La Orden desciende entre todos ellos...*» (65:12): ¡Si mentara su exégesis, me lapidaríais!»; según otra narración «...diréis que soy un impío!»[20].

Me transmitió este dicho Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Ayšūn; procedente de Abū Bakr al-Qāḍī Muḥammad b. 'Abd Allāh b. al-'Arabī al-Ma'āfirī; procedente de Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ṭūsī al-Gazzālī[21].

[144] Del mismo modo no se habría dado el dicho de al-Raḍī[22], uno

[18] Quinto mes del año lunar.

[19] Compañero del Profeta (*c.* 686/68 h.) al que se atribuye gran cantidad de tradiciones y por ello se le llama 'el doctor' (*al-ḥabr*) o 'el mar' (*al-baḥr*). Es considerado el padre de la exégesis del Alcorán.

[20] Esta aleya* presenta la particularidad de emplear el pronombre de tercera persona plural en femenino, cuyo uso se destina para la concordancia con los seres *animados*. También plantea problemas la conexión de la Orden divina con los siete cielos y las residencias de los profetas tal y como existe en las tradiciones acerca de la Ascensión celeste (*mi'rāŷ*).

[21] Esta tradición que sostiene el carácter esotérico de ciertas exégesis es remitida al sufi, jurista y teólogo Abū Ḥāmid al-Gazzālī, con el intermedio de dos personajes, uno de ellos su célebre discípulo andalusí Abū Bakr Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Ma'āfirī al-'Arabī.

[22] Podría tratarse de al-Šarīf al-Raḍī (1016/406 h.), gran estudioso y hombre de letras

de los descendientes de 'Alī b. Abī Tālib –¡Dios le bendiga y le salve!–, cuando dijo:

¡Cuántas perlas de ciencia¡ Si las divulgara, me dirían: «¡Tú eres de los que adoran ídolos!».
Los hombres musulmanes considerarían lícito ajusticiarme y lo verían como lo más bajo de lo que ellos pueden hacer por el bien.

Así pues, todas estas gentes notables y piadosas, por lo que puedo apreciar y por lo que se ha relatado acerca de ellos, han conocido esta ciencia y su rango, así como la posición de la mayoría de la gente al respecto –esto es– que la mayoría niega su existencia. Es preciso, por tanto, que quien esté dotado de intelecto y conocimiento no les haga reproches por su rechazo, puesto que en la historia de Moisés y Jiḍr[23] se les da libertad de acción y argumentos para cada una de las partes. Las negaciones de Moisés proceden del olvido de las condiciones que le fueron impuestas y de la justa intervención de Dios. Por medio de esta misma historia argumentamos contra los negadores [de estas ciencias], aunque no dé lugar a la controversia con ellos. Sin embargo, diremos como dijo el siervo íntegro «*Ésta es la diferencia entre tú y yo*» (18:77).

[145] Continuación

No te dejes ofuscar, tú, indagador de este tipo de ciencia, la ciencia profética que se hereda de ellos[24] –¡Dios los bendiga!–, si, al detenerte en

chiíta duodecimano, conocido por ser el autor del *Nahŷ al-Balāga*, recopilación de tradiciones y alocuciones atribuidas a 'Alī.

La autoría de los versos es oscura, ya que Haydar Amolī (*c.* 1385/787 h.) comenta que han sido pronunciados por el IV Imām chiíta 'Alī b. al-Husayn (714/95 h.), aunque alega no saber si los compuso el mismo o simplemente los citó (*Naṣṣ al-Nuṣūṣ*, H. Corbin y O. Yahya [eds.], París 1975, pág. 41).

[23] De nuevo se alude al relato alcoránico (18:60-82) de su encuentro, en el que la visión exterior e inmediata de Moisés impide acceder a un conocimiento más profundo de las cosas. Jiḍr, sin embargo, no emprende acción alguna para imponer su criterio. *Vide* pág. 42, nota 42.

[24] La ciencia heredada por los profetas y los Amigos de Dios es el «conocimiento de los secretos divinos» antes mencionado. De nuevo, la noción de «herencia» es puesta de relieve.

alguna cuestión suya, ésta ya hubiera sido mentada por algún filósofo, teólogo dogmático o especulador racionalista[25] en cualquier tipo de ciencia, y entonces te veas llevado a decir de este que la expone –un sufí de experiencia–[26] que es un filósofo, porque tal filósofo mencione dicha cuestión, la exprese y sea su creencia; y que la extrajo de ellos; o que no tiene religión, puesto que el filósofo ha dicho lo mismo y no tiene religión.

¡No hagas eso, hermano! Eso es pronunciarse por un argumento inconsecuente, pues no todo el conocimiento del filósofo es falso. Podría ser que entre sus cuestiones ésa sea cierta. Principalmente cuando nos encontramos con que el Profeta –¡Dios le bendiga!– ya había dicho tal cosa y particularmente tratándose de sabios consejos y avisos para liberarse de los deseos, de las maquinaciones del alma y de lo que se esconde de malo en la conciencia. Pues si ignorábamos las realidades, debemos atenernos a lo dicho por el filósofo sobre dicha cuestión concreta y tenerla por cierto, pues el Profeta –¡Dios le bendiga y le salve!– o un compañero del Profeta, o Mālik, o al-Šāfi'ī, o Sufyān al-Ṯawrī[27], ya lo habían sostenido.

[146] Respecto a tu argumento, si dijiste: «Lo oyó de un filósofo o se informó en sus libros», quizás puedas incurrir en mentira y mostrar ignorancia. Mentira por decir que lo escuchó o lo leyó sin que tú lo hayas visto directamente. Ignorancia, puesto que tu argumento no se ocupa de distinguir si es verdadera o falsa esa cuestión. En cuanto al argumento de que el filósofo no tiene religión, el hecho de no tener religión no demuestra que todo lo suyo sea falso. Esto es aprehendido a la primera por cualquiera que tenga intelecto.

Por el ejemplo de esta cuestión con la que has objetado al sufí, te has puesto al margen de la ciencia, la veracidad y la religión, y te has enrolado en las filas de la gente de la ignorancia, la mentira y la calumnia, la fal-

[25] Las tres grandes modalidades del pensamiento especulativo en este periodo *faylasūf, mutakallim, ṣāḥib naẓar.*

[26] Esta persona «sufí de experiencia» es aquella que ha coronado la meta de la vía espiritual. Con ello se alude veladamente al propio autor.

[27] Mālik b. Anas (795/179 h.) y el Imām al-Šāfi'ī (820/205 h.) fueron los fundadores de sendos cuerpos jurídicos ortodoxos. Sufyān al-Ṯawrī (778/161 h.) fue también un reputado jurista.

ta de inteligencia y religión, la corrupción del razonamiento y la desviación. ¿Acaso no ves que, si te viene alguien que ha visto una determinada visión, te pondrías a interpretarla y a buscar su significado? Del mismo modo toma lo que te ofrece este sufí, y guíate a través de él por un momento, vacía tu espacio interior para albergar lo que te trae, para que así su significación se te manifieste. Esto es mucho mejor que tener que decir el día de la Resurrección: *«¡Vivimos descuidados de esto! ¡Fuimos injustos!»* (21:97).

Así pues, he aquí que toda ciencia cuyo significado es comprendido tras sencilla exposición, accesible y sin estorbo para el oyente comprensivo, es un conocimiento del intelecto especulativo, porque está bajo su aprehensión directa y está a su alcance cuando se entra en la especulación. Al contrario sucede con la ciencia de los secretos: cuando es presentada a la exposición resulta desagradable, abstrusa y [147] áspera de aprehender para el entendimiento. ¡A veces incluso la escupen los cerebros débiles y fanáticos, que no han prosperado en el aprovechamiento de la realidad que Dios les puso para la indagación y la investigación! Por eso, muchos de los que poseen esta ciencia la aproximan a la comprensión de las gentes por medio de ejemplos y alocuciones en poesía.

En cuanto a los conocimientos de los estados, éstos son intermedios entre la ciencia de los secretos y la ciencia de los intelectos. La mayoría de la gente que cree en la ciencia de los estados es gente que se basa en su propia experiencia interior (*ahl al-taŷārib*). Es un conocimiento más cercano a la ciencia de los secretos que a la ciencia especulativa intelectual. Sin embargo, se acerca a la categoría de las ciencias intelectuales por ser de evidencia inmediata, aunque ella es como es. Sin embargo, el inteligente no obtiene acceso a ella salvo por información divina (*ijbār*), de quien ya la conoce o bien ha sido testigo de ella, sea por medio de los profetas o de los Amigos de Dios. Por esto, [el conocimiento de los estados] se distingue de la evidencia inmediata [propia de las ciencias intelectuales]. Sin embargo, para el que ha sido personalmente testigo de ella posee dicha evidencia inmediata.

Por lo tanto, sabe que si [esta ciencia de los secretos] la encuentras buena, la aceptas y crees en ella ¡entonces debes alegrarte!, puesto que, aunque lo ignores, te encuentras abocado necesariamente a su desvelamiento. No hay otra salida más que ésta. El pecho no se alegra más que con lo que le proporciona certeza. El intelecto no puede entrar aquí, por-

que esto no entra dentro de su aprehensión, a no ser que un [profeta] infalible le conceda tal cosa y entonces el pecho del sabio se alegrará. Pero si no se trata de una persona infalible, sólo podrá apreciar verdaderamente sus palabras el poseedor de experiencia inmediata.

[148] Si tú dices: «Dame en resumen esta vía que afirmas que es la noble vía que conduce a Dios –¡exaltado sea!– al que viaja en ella, junto con las realidades y estaciones que encierra, [todo ello] con la más exacta de las explicaciones y la más concisa y elocuente de las formulaciones, para que aplicándonos a ello nos llegue lo que tú afirmas haber alcanzado. ¡Por Dios juro que no lo tomaré desde el punto de vista del experimento ni el examen, sino que lo tomaré desde el punto de vista de la sinceridad! He embellecido mi parecer sobre ti con una fe sin duda, desde que me advertiste del bien que traes en discernimiento intelectual y que con ello el intelecto dirime entre lo que es aceptable y posible o aquello respecto a lo cual hay que abstenerse de tomar una resolución concreta. ¡Que Dios te lo agradezca, dé curso a tus esperanzas y te dé provecho!».

[Respuesta:] «Sabe que la vía hacia Dios –¡exaltado sea!– en la cual viaja la elite de los creyentes que busca su salvación, dejando de lado a las gentes comunes que distraen sus almas con cosas distintas de aquellas para las que fueron creadas, se compone de cuatro ramas: impulsos, requerimientos, conductas y realidades[28]. Lo que mueve a estas ramas son tres leyes que se imponen sobre ellos: la Realidad íntima de Dios, la de sus almas y la de los seres creados.

[149] Así pues, en cuanto a la Realidad (*al-Ḥaqq*) que es Dios –¡exaltado sea!–, corresponde adorarla sin asociarle cosa alguna.

[En cuanto] a la Realidad propia de la calidad de seres creados, ésta los aparta de su daño completo en cuanto a lo que les ha sido ordenado por la ley revelada evitar y les lleva a realizar las actividades que, según su capacidad y preferencia [naturales], les son beneficiosas y no han sido prohibidas por la ley religiosa[29]. Ciertamente, no hay otra vía hacia el punto de destino perseguido que la expresión misma de la ley religiosa.

[28] Respectivamente, *bawā'iṯ*, *dawāi'*, *ājlāq* y *ḥaqā'iq*.

[29] Los seres creados evitan naturalmente aquello que, no siendo expresamente desaconsejable o reprobable por la ley revelada, podría impedir un desarrollo completo de sus posibilidades.

En cuanto a la Realidad de las almas, ellas no siguen otra vía salvo la que conduce a su felicidad y su salvación. Si la rechazan, se debe a que la ignorancia o el natural corrupto se ha impuesto sobre ellas. El alma que se opone a ello, al contrario, ataca emprendiendo una conducta virtuosa propia de la religión (*dīn*)[30] o del comportamiento valeroso. Pues la ignorancia se opone a la religión, que es la ciencia de las ciencias, el natural corrupto se opone al comportamiento valeroso.

Volvamos de nuevo [al tema de] las cuatro ramas. Decimos, pues, que los requerimientos son cinco: la ocurrencia causal llamada «chasquido del pensamiento» (*naqr al-jāṭir*), la voluntad, la resolución, la intensidad del espíritu y la intención. Los impulsos que llevan a estos requerimientos son tres asuntos: el anhelo, el temor y la exaltación. El anhelo [por Dios se compone de] dos anhelos: el anhelo de la vecindad y el anhelo de la vigilancia. O si tú quieres, digo: anhelo ante Él y anhelo en Él. El temor [se compone de] dos temores: el temor del castigo y el temor del velo [que impide la visión divina]. La exaltación [consiste en] su separación de ti y tu unión con Él.

La conductas son de tres clases: conducta excesiva (*muta'addī*), conducta no excesiva y conducta intermedia. Así pues, la conducta excesiva [se divide] en dos mitades: excesiva por el beneficio, como es la generosidad y la caballería (*futuwwa*), y excesiva por combatir el perjuicio, como la disculpa, el perdón y el soportar el daño, junto con la aptitud [150] para la retribución y el arraigo en ella. En la [conducta] no excesiva [encontramos aquéllas] como la piedad, la renuncia y el abandono. En cuanto a la [conducta] intermedia: la paciencia ante el daño de las criaturas y el guardar alegre semblante.

En cuanto a las realidades efectivas[31], [éstas] son cuatro: las realidades que derivan de la Esencia Santificada (*al-ḏāt al-muqaddasa*), las realidades que derivan de los Atributos excelsos –que son las relaciones–, las realidades que derivan de los Actos –que son el "¡Sé!" y sus hermanos[32]– y las

[30] «Religión» en el sentido de costumbre, de aquello que le es debido a Dios. También se emplea en el sentido de «revelación» o «fe» sin que se refiera a una confesión en particular.

[31] Actuales y eficientes en el mantenimiento de la existencia.

[32] El verbo «ser» y todos los verbos de transformación y de cópula que son llamados 'hermanos' del verbo ser. Estos verbos que participan de la misma cualidad de ser verbos

realidades que derivan de los Efectos –que son los entes existentes y los seres compuestos creados–. Estas [últimas] realidades propias del universo se dividen en tres grados: superior –los inteligibles–, inferior –las cosas perceptibles– e intermedio (*barzajī*) –los objetos imaginados (*mutajayyalāt*)[33].

En cuanto a las realidades esenciales, la Realidad divina (*al-Ḥaqq*) está en toda escena que se te presenta, sin que sea una semejanza o una modificación; no la abarca una explicación; no puede ser indicada con una alusión. En cuanto a las realidades de los Atributos, la Realidad divina (*al-Ḥaqq*) está en toda escena que se te presenta y por la cual tienes conocimiento de que Él –¡alabado sea!– es Sabio, Capaz, Deseante, Viviente y otros Nombres y Atributos [divinos] diversos, receptivos y semejantes.

En cuanto a las realidades de la creación, la Realidad divina (*al-Ḥaqq*) está en toda escena que se te presenta y por la cual tienes conocimiento de Sus espíritus, de los simples, de los compuestos, de las naturalezas corporales y de la unión y separación [de los elementos].

En cuanto a las realidades activas, la Realidad divina (*al-Ḥaqq*) está en toda escena que se te presenta y por la cual tienes [151] conocimiento del "¡Sé!" (*kun*)[34], y de la relación de la Potencia divina con [las cosas] determinadas. Y a causa de ello, el siervo no posee [en realidad] acto ni efecto alguno que califique su propia capacidad actual.

La totalidad de lo que hemos mencionado se llama: 'Estados' y 'estaciones'. La 'estación' es toda cualidad que se encuentra necesariamente implantada y que no es admisible suprimir, tal como el arrepentimiento. El 'estado' es toda cualidad que se da en un momento y no en otro, como la ebriedad, el recogimiento, la ausencia, el contento. O bien su presencia se encuentra ligada a una condición y desaparece cuando tal condición desaparece, como la paciencia con la adversidad o la gratitud ante las gracias.

Este tipo de asuntos contiene dos partes. Un parte corresponde a la perfección que se encuentra en el aspecto exterior (*ẓāhir*) e interior (*bāṭin*) del hombre, como la abstinencia y la contrición. La otra parte corresponde a la perfección que se encuentra en el aspecto interior del hombre; si en ello le sigue su aspecto exterior, pues estupendo, como su-

de transformación se encuentran identificados con los «Actos» (*af'āl*), término que designa también a los «verbos».

[33] Las figuraciones propias de la imaginación creadora.

[34] Es la orden divina que inicia la existencia (16:40). *Vide* pág. 35, nota 3.

cede en la ascesis y el abandono. En la vía hacia Dios –¡exaltado sea!– no se da 'estación' en el aspecto exterior sin que exista el aspecto interior.

Además, entre las estaciones se encuentran aquellas por las que el hombre es calificado en este mundo y en el próximo, tales como la contemplación, la majestad, la belleza, la intimidad, el temor reverencial y la expansión. Entre ellas se encuentran aquellas por las que el servidor es calificado desde el momento de su muerte y resurrección, hasta que pone el primer pie en el Paraíso y entonces cesan, tales como el miedo, la contracción del alma, la pena y la esperanza. Entre ellas se encuentran aquellas por las que el servidor es calificado hasta el momento de su muerte, tales como la ascesis, la contrición, la abstinencia, el esfuerzo, la disciplina, el retiro y el decoro en el modo de aproximación. Entre ellas se encuentran aquellas que desaparecen por cesar su condicionamiento y reaparecen cuando éste vuelve, tales como la paciencia, la gratitud y la abstinencia.

[152] ¡Hasta aquí Dios nos ha emplazado! Ya te he explicado la vía, los niveles de las estaciones, el aspecto externo de los significados y las Realidades, [todo] según el propósito de brevedad, claridad y satisfacción general. Así pues, si emprendes el viaje, llegarás. ¡Dios –¡exaltado sea!– guíe a ti y a nos!».

[153] Sección

El núcleo de la ciencia que distingue a la Gente de Dios –¡exaltado sea!– está constituido por siete cuestiones. Para quien las conoce nada de la ciencia de las Realidades le es complicado. Son: el conocimiento de los Nombres de Dios –¡exaltado sea!–, el conocimiento de las epifanías*, el conocimiento del discurso de Dios (*al-Ḥaqq*) a Su siervo por la expresión de la ley revelada, el conocimiento de la perfección y la imperfección de la existencia, el conocimiento del hombre desde la perspectiva de las realidades, el conocimiento del desvelamiento imaginativo (*al-kašf al-jayālī*) y el conocimiento de las deficiencias y sus remedios.

Hemos mentado estas cuestiones en el capítulo del conocimiento[35] de este libro. ¡Lo verás allí, si Dios quiere!

[35] Capítulo 177: «Acerca del conocimiento de la estación del conocimiento» (*Fut.* II, 287-320).

[154] Suplemento[36]

Volvamos al razonamiento por el cual prohibimos, a la persona preparada para recibir la manifestación divina en su corazón, especular por medio de la teología dogmática (*kalām*) acerca de la verdad o falsedad de las profesiones de fe. Parte de este [razonamiento se basa en] que las creencias de la gente común son íntegras, sin que haya divergencia con cualquier otra persona razonable que obedezca la ley. Son musulmanes [practicantes] aun sin haber estudiado absolutamente nada de las ciencias teológicas ni acerca de las escuelas de disputa [teológica]. Mas Dios –¡exaltado sea!– los ha preservado en la integridad de su estado primordial (*fiṭra*), que consiste en llegar a conocer la existencia de Dios por medio de un pariente o maestro que siga la ley y cuyo conocimiento de Dios (*al-Ḥaqq*) –¡exaltado sea!– y de Su trascendencia sea tal como se presenta en el aspecto externo (*ẓāhir*) del explícito Alcorán. Y siempre que respecto a ello estén –¡por encomienda de Dios!– en la sana y correcta actitud de rehuir la interpretación personal (*ta'wīl*). Cualquiera que busca la interpretación personal se sale del estatuto propio de la gente común y [se adhiere] al convencimiento de alguno de los grupos de gentes especulativas e interpretativas, según cuál sea su propia interpretación personal. Ya se lo reprochará Dios –¡exaltado sea!–, tenga razón o esté en el error, por especular con lo que no está en desacuerdo con la aportación manifiesta del Legislador[37].

Así pues, las creencias de la gente común –¡por encomienda de Dios!– son íntegras porque, como [155] hemos mencionado ya, proceden del aspecto externo del Libro magnífico recibido de un modo indudable. Efectivamente, esto sucede por la cadena ininterrumpida (*tawātir*)[38] de medios de información que conducen hacia la ciencia. El propósito de la ciencia no es otro que mostrar indiscutiblemente el objeto conocido según la definición que nos es conocida sin sospecha ni duda. Así, el magnífico Alcorán nos consigna ya por estas cadenas de información que fue

[36] Este apartado no se encontraba en la primera redacción del texto.

[37] Las leyes reveladas no pueden someterse a la interpretación personal.

[38] Sucesión ininterrumpida de informaciones transmitidas directamente de persona a persona, en la que no existe desde su origen hasta el final duda alguna de la honestidad de los sucesivos transmisores. Se dice especialmente de las tradiciones relativas a las palabras y acciones del Profeta.

aportado por un individuo que declaró ser el Enviado de Dios –¡exaltado sea!–, que trajo aquello que demuestra su sinceridad, a saber, el Alcorán, que nadie en absoluto pudo contradecir. Nos queda pues confirmado por medio de la cadena de informaciones que él es el Enviado de Dios, que él trajo el Alcorán que tenemos hoy entre nuestras manos y dio noticia de que es la Palabra de Dios. Todo ello nos es consignado por cadenas de información. Ha sido por lo tanto establecido que el conocimiento que se tiene de su anunciación es verdadero, con un discurso decisivo y argumentos que se escuchan y comprenden. No quepa duda de que, cuando hemos dictaminado sobre algún asunto, éste corresponde al veredicto.

Si las cosas son como hemos dicho, la persona preparada para recibir los dones debería tomar su profesión de fe del magnífico Alcorán. Para él será como la premisa en un argumento, ya que es el Verídico, a quien «*ni por delante ni por detrás le alcanza lo falso. Es una revelación procedente del Sabio, el Alabado*» (41:42). Así, la persona preparada que ha recibido los dones y que ha confirmado su fuente no necesita demostraciones intelectuales, puesto que ya ha encontrado la prueba definitiva que lleva la espada colgada al lado, y sus conclusiones son indudables.

Dijeron los judíos a Muḥammad –¡Dios le bendiga y le salve!–: «¡Recítanos un poema sobre tu Señor!». [156] Y Dios –¡el Altísimo!– hizo descender la azora, 'el culto puro' (*al-ijlāṣ*)[39]. No les planteó argumento especulativo alguno, pues dijo: «*Di: Él es Dios*» –afirmando la existencia– «*Uno*» –negando su multiplicidad y asegurando la unicidad de Dios, –¡alabado sea!– «*Dios, el Impenetrable*» (*al-Ṣamad*)[40] –negando la corporalidad física–, «*No ha engendrado ni ha sido engendrado*»[41] –negando al progenitor y al hijo– «*no tiene a nadie por igual*» –negando todo compañero del mismo modo que negó un asociado diciendo: «*Si hubiese en el cielo y en la tierra dioses distintos de Dios, ambos estarían en desorden*» (21:22).

Pero el hombre de razonamiento intelectual y deducción pide la demostración de estos conceptos para el intelecto, pese a que la certeza de

[39] Se trata de la centésima duodécima azora, que constituye una expresión sintetizada de la profesión de la unicidad divina. A continuación sigue el texto glosado de la misma.

[40] En el doble sentido de insondable para las criaturas y absolutamente compacto, sin 'huecos' e indivisible. Cfr. Massignon, *La Passion de Hallāj*, París 1975, pág. 645.

[41] Termina la enunciación de estas aleyas (112:1-4).

estos términos ya ha sido indicada.

¡Si yo conociera a este que pide conocer a Dios por medio de pruebas y que rechaza lo que no ve claro! ¿Cuál es su estado previo a la especulación y durante ella? ¿Es musulmán o no? ¿Reza o ayuna? ¿Afirma que Muḥammad es el Enviado de Dios? ¿O que Dios existe? Si ya cree en todo esto, su estado es el mismo que el de la gente común, por tanto dejará estos artículos como están y no rechazará ninguno. Si no cree en ellos hasta haber especulado y estudiado la ciencia de la teología dogmática, ¡busquemos refugio en Dios contra este método que, por la calamidad de la especulación, termina por salirse de la fe!

Los sabios en esta ciencia [de la teología dogmática] –Dios esté satisfecho de ellos–, que compusieron y desarrollaron en diversas ramas lo que redactaron con el propósito de consolidar las almas en la ciencia de Dios, sólo la elaboraron para refutar a los adversarios que han negado la Divinidad o los Atributos, o bien ciertos Atributos, o la profecía, [157] o bien al Profeta Muḥammad –¡Dios le bendiga y le salve!– en particular, o la creación divina del mundo, o el regreso a la naturaleza corporal tras la muerte, o el día de la Resurrección... y todo lo que se relaciona con este orden de cosas. [Los adversarios] son infieles, mentirosos y negadores del Alcorán. Los sabios en teología persiguieron la determinación de las pruebas argumentativas contra ellos, según el mismo método con el que ellos pretendieron expresar la invalidación de lo que nosotros proclamamos que es precisamente cierto, para que no se confundan las gentes en sus creencias.

Cualquier cosa que aparezca en el dominio de la controversia es novedosa (*bid'ī*)[42]. En ello destacó Aš'arī[43] y los maestros especulativos. Ellos no se han limitado al uso de la espada, deseosos y empeñados en hacer

[42] El término es usado en una acepción neutra, pues la controversia dialéctica no aparece a los ojos de Ibn 'Arabī como una práctica reprensible. Simplemente acepta su utilidad para ciertos fines prácticos, dejando sentada su inutilidad para el creyente y el conocimiento de Dios.

[43] Abū-l-Ḥasan al-Aš'arī (935/324 h.), el más influyente de los teólogos musulmanes. Este hombre, inicialmente racionalista (*mu'tazil*), sufrió una conversión que le llevó a adoptar la ortodoxia islámica *ḥanbalī*. La defensa de sus nuevas creencias, utilizando el tipo de argumentación racional empleado en su antigua escuela, fue un hecho capital. Ibn 'Arabī alude a ello y a la aceptación de la comunidad de una actitud tal como medio apologético, inútil para la mayoría de los creyentes.

volver a alguien por medio de pruebas hacia la fe y el orden del seno de la comunidad de Muḥammad –¡Dios le bendiga y le salve!–. Mas he aquí que aquel que vino con la ejecución del milagro para mostrar la veracidad de su llamamiento ya ha desaparecido; se trata del Profeta –¡la paz sea con él!–. Así pues, la demostración apodíctica, por lo que atañe a los que la conocen, toma entre ellos el lugar de este milagro. Ciertamente, el retorno [a la fe] por la prueba apodíctica es más propio del Islam que el retorno por la espada, puesto que –por hipocresía– el miedo puede conducir a ello, mientras que la persona versada en argumentos no es así. Por eso [los sabios teólogos] –¡Dios esté satisfecho de ellos!– han elaborado la ciencia de «la sustancia y el accidente»[44] sin que quepa otra opción posible. Aunque basta uno solo de estos [teólogos] en una gran ciudad (*al-maṣr*).

Si alguna persona cree que el Alcorán es la Palabra de Dios y tiene certeza absoluta de ello, que tome su profesión de fe del mismo Alcorán sin necesidad de interpretación personal o tendencia [particular][45].

[Dios] trasciende cualquier similitud con las criaturas [158] o cualquier similitud con cosa alguna por Su palabra: «*No hay nada como Él. Él es 'el Oyente', 'el Vidente'*» (42:11). «*Gloria a tu Señor, el Señor Todopoderoso, por encima de lo que Le atribuyen*» (37:180).

Él estableció Su visión de la residencia postrera[46] manifestando Su palabra: «*En ese día, habrá rostros resplandecientes que mirarán a su Señor*» (75:22-23). «*¡No! En ese día ellos estarán separados de su Señor por un velo*» (83:15).

Excluyó Su completa aprehensión, por Su palabra: «*Las miradas no le alcanzan*» (6:103).

Estableció Su ser 'Poderoso'[47], por Su palabra: «*Él, sobre toda cosa, es poderoso*» (5:120)[48].

Estableció Su ser 'Sabio', por Su palabra: «*[Dios] rodea a toda cosa con*

[44] Se trata de la filosofía dialéctica basada en las categorías aristotélicas.

[45] La designación del Alcorán como profesión de fe, pese a concordar con la perspectiva de la 'gente común', representa al mismo tiempo la más elevada y extensa expresión posible cuando se obtiene el acceso a él propio de las 'gentes del desvelamiento'.

[46] Es decir, el otro mundo (*al-dār al-ājira*).

[47] Empieza la enumeración y justificación de los siete Nombres divinos de similitud.

[48] *Vide* también Alc 6:17, 11:4, 30:50, 42:9, 57:2, 64:1, 67:1.

su ciencia» (65:12).

Estableció Su ser 'Deseoso', por Su palabra: *«[Tu Señor es] hacedor de lo que quiere»* (11:107).

Estableció Su ser 'Oyente', por Su palabra: *«[Dios] ha oído»* (58:1).

Estableció Su ser 'Vidente', por Su palabra: *«No sabes que Dios ve»* (96:14).

Estableció Su ser 'Hablante', por Su palabra: *«Dios ha hablado claramente a Moisés»* (4:163).

Estableció Su ser 'Viviente', por Su palabra: *«Dios, no hay dios, sino Él, el Viviente, el Subsistente»* (2:255).

[159] Estableció la misión del Enviado por Su palabra: *«Antes de ti no hemos enviado más que a hombres que les inspiran»* (12:109)[49].

Estableció el envío de Muḥammad –¡Dios le bendiga y le salve!– por Su palabra: *«Muḥammad es el enviado de Dios»* (48:29).

Estableció que él es el último de los profetas, por Su palabra: *«y Sello de los Profetas»* (33:40).

Estableció que todo lo que no es Él es de su creación, por Su palabra: *«Dios es el Creador de toda cosa»* (13:16).

Estableció la creación de los *ŷinn*[50], por su expresión: *«No he creado a los genios y a los humanos más que para que Me adoren»* (51:56).

Estableció la resurrección de la naturaleza corporal, por su expresión: *«Os creamos de la tierra, a ella os devolveremos y de ella os sacaremos otra vez»* (20:55). Así, [prosigue la mención de] esas máximas que necesitan los artículos de fe: la resurrección, el decreto y el destino divinos, el Paraíso y el Infierno, el Sepulcro y la Balanza, el Estanque y el Puente, la Cuenta de los actos y las Páginas que los consignan, y todo lo que es necesario para que los principios de la Fe sean creídos. Dijo –¡el Altísimo!–: *«No hemos descuidado nada en el Libro»* (6:38).

[160] Ciertamente, ante el intento de contradecirlo y la imposibilidad de alcanzar tal propósito, el Alcorán es su milagro –¡sobre él sea la paz!–,

[49] *Vide* también Alc 16:43, 21:7.

[50] Seres identificados con los genios, dotados de cuerpo –creado de fuego y aire–, género y razón. Pueden escuchar el Alcorán y tratar con los humanos, incluso amarlos y contraer nupcias. Viven integrados en diversas comunidades, algunas de ellas sometidas a Dios, otras serán castigadas con el Fuego según menciona el Alcorán. Cfr. T. Fahd, *Génies, Anges et Démons*, Paris 1971.

como dice «*Responde: "Traed una azora de las semejantes a él"*» (10:38)[51]. Luego cortó definitivamente el paso a la contradicción por su expresión: «*Di: "Aunque se reuniesen los hombres y los genios para traer algo semejante a este Alcorán, no traerían nada parecido, aunque se auxiliasen unos a otros"*» (17:88). Informó acerca de la incapacidad de quien desee contradecirlo y profesar tal cosa; porque el asunto es terrible en sí mismo, pues ha dicho: «*Ha reflexionado, está decidido*» (74:18)[52], hasta Su palabra: «*...Esto es magia que se ha heredado*» (74:24).

Pues en el Alcorán magnífico hay, para el inteligente, una gran riqueza y, para el enfermo incurable, remedio y curación según Su palabra: «*Hacemos descender del Alcorán aquello que constituye curación y misericordia para los creyentes*» (17:82), lo cual es suficiente y útil para quien decide emprender el camino hacia la salud, y desea ascender en grado y dejar las ciencias que acarrean incertidumbres y dudas, pérdida de tiempo y temer el aborrecimiento total. He aquí que el plagiario de esta vía, cuando por fin se recupera de la disensión o se dedica a la disciplina y rectificación del alma, ocupa por completo su tiempo en rechazar a los adversarios en los que no encuentra ya valor objetivo. La lucha contra las incertidumbres puede abatir a los adversarios o puede que no y que ni los toque en absoluto, pero cuando se enfrenta, entonces la espada de la ley religiosa es la que más golpea y corta.

Éste es su dicho –¡Dios le bendiga y le salve!–: «Ordeno combatir a las gentes hasta que digan: "No hay dios, sino Dios"[53] y [161] crean en mí y en lo que he traído de Él[54]». [El Profeta] no nos prohibió el debate si se presentan [adversarios]. Puesto que es parte de la lucha y el combate, si hay resistencia a lo que se ha dicho.

A pesar de esto, ellos [los sabios teólogos] –¡Dios esté satisfecho de ellos!– se esforzaron y persiguieron el mejor propósito. Ciertamente, lo que dejaron a la posteridad en legado es más necesario que lo que ocupó su atención personal. Dios recompensa a todos por su intención.

Si no [temiera] la extensión excesiva me extendería en completar

[51] Fragmento del desafío lanzado por el Profeta a los que le acusan de inventarse el Alcorán.

[52] Aludiendo al rechazo total al Profeta presentado por un personaje que se supone es al-Walīd b. al-Mugīra.

[53] Fórmula que expresa la unicidad divina. *Vide* Alc 37:35, 47:19.

[54] Esto es, en el Profeta Muḥammad y en el Alcorán.

perfectamente [la mención de] las estaciones y los grados de las ciencias.

Ciertamente, la ciencia de la teología dogmática, pese a su dignidad, no se hace necesaria para la mayoría de la gente; es más, del mismo modo que un médico, un teólogo por ciudad (*balad*)[55] es suficiente. No sucede así con los juristas y los sabios en las aplicaciones de los principios de la religión, pues la gente precisa de abundancia de sabios en la ley religiosa. En ella –¡por encomienda de Dios!– está la abundancia y la suficiencia. Pues si muere un hombre y no conoce los términos técnicos de los que invocan la ciencia especulativa, tales como sustancia, accidente, cuerpo, corpóreo, espíritu y espiritual, Dios –¡exaltado sea!– no le interrogará acerca de esto. Mientras que Dios preguntará en particular a la gente por lo que se debe cumplir respecto a las obligaciones legales (*taklīf*). ¡Dios nos provea de Su modestia!

[162] Sección
Incluye lo que convendría que crea la gente común, a saber, la profesión de fe de la gente de la sumisión (*Islam*)[56], aceptada sin considerar la demostración (*dalīl*)[57] ni la prueba.

¡Mis hermanos creyentes! –¡Dios nos acuerde la virtud tanto a vosotros como a nosotros!–, en el momento en que escuché la expresión –¡ensalzado sea!– de Su profeta *Hūd*[58] –¡sobre él sea la paz!– cuando, ante su pueblo que tomaba su misión por embuste, dijo: «*Doy testimonio de Dios. Dad testimonio de que yo soy inocente de lo que le asociáis*» (11:54). Así pues tomó como testigo –¡sobre él sea la paz!– a su pueblo, pese a ser desmentidores, en cuanto al hecho de estar libre de asociación [de otras divinidades] a Dios y a la afirmación de Su Unidad divina. Él sabía –¡con

[55] Elena Pezzi, *El Vocabulario de Pedro de Alcalá*, Almería 1989, pág. 553 s. v.

[56] La noción original significa «sumisión a Dios». Aquel que se somete a Dios es un *muslim*, un musulmán cuya religión es el Islam. Por tanto, puede entenderse como «profesión de fe de la gente de la sumisión», o bien «del Islam», término que ha pasado a denominar a esta religión en todas las lenguas.

[57] *Vide* pág. 56, nota 8.

[58] *Hūd*, profeta del pueblo de *'Ād*, uno de los tres únicos profetas puramente árabes citados en el Alcorán. *Vide* Alc 7:65; 11:50-60, 89; 26:124.

él sea la paz!– que Dios –¡ensalzado sea!– emplazará ante Él a quienes le sirven y les interrogará acerca de si le han conocido, para establecer las pruebas en su favor o en su contra hasta que todo testigo haya prestado su testimonio[59].

Se ha dicho que cada [brizna de hierba] verde o seca al alcance del almuédano y que haya escuchado [su llamada a la oración], dará testimonio de él el día de la Resurrección[60]. Por esto «Satán huye ante la llamada a la oración a toda prisa»[61] y, según la narración, «echando ventosidades», con el objeto de no escucharla como testimonio y verse obligado a darlo y con ello encontrarse entre los que procuran su felicidad [ultraterrenal], siendo él enemigo absoluto y no teniendo ningún buen propósito hacia nosotros. ¡Dios le maldiga!

Entonces, si el Enemigo tiene que dar testimonio de ti por haberlo tomado por testigo tuyo, cuán mejor será que dé testimonio de ti tu amigo y aquel que es de tu religión y comunidad, y aún mejor si tú personalmente das testimonio en este mundo de la Unicidad divina y de la Fe.

¡Mis hermanos, mis queridos! –¡Dios esté satisfecho de vosotros!–, os toma como testigos un débil y miserable servidor, pobre respecto a Dios –¡exaltado sea!– en todo momento e instante, que es el autor y redactor de este libro. Os toma como testigos suyos, tras haber tomado como testigos a Dios –¡exaltado sea!–, a sus ángeles y a los creyentes que [ahora] se encuentren ante Su presencia y Le escuchen, para atestiguar de palabra y documentalmente:

Que Dios –¡exaltado sea!– es único, sin segundo en Su divinidad (*ulūhiyya*), exento de compañero e hijo[62], Propietario sin asociado, Rey sin ministro. Que obra sin que nadie dirija con Él y es Existente por su Esencia (*mawŷūd bi-ḏātihi*), sin depender de un donador de existencia

[59] El testimonio es un acto legal en el que los testigos dan fe de las palabras o actos del testificador. Este mismo esquema se repite para la profesión de fe y, parecidamente, durante la evaluación divina de las almas.

[60] Esta tradición resume la creencia en el testimonio presentado por las cosas y los *ŷinn* a favor y en contra de cada acto humano durante el juicio final. Cfr. Bujārī, I, 158; IV, 154.

[61] Bujārī, I, 158; IV, 151.

[62] Alusión a Alc 6:101.

que se la dé. Al contrario, todo existente distinto de Él depende de Él en su existencia –¡exaltado sea!–. Así pues, el Mundo en su totalidad ha sido llevado a la existencia por Él. Sólo Él posee la propiedad de darse la existencia a Sí mismo. [164] No existe inicio de su existencia, ni final de su permanencia (*baqā'*), sino una existencia absoluta, exenta de determinación. Él subsiste por Sí mismo: no es una sustancia ocupando un espacio, pues permitiría asignarle un lugar; no es un accidente, pues le sería imposible la permanencia; no es un cuerpo, pues estaría dotado de dirección y frontalidad. Santificado, [exento] de direcciones y dimensiones.

Él será visto por los corazones y las miradas cuando Él quiera[63]. Él se ha asentado sobre su Trono, tal como dijo, y [entendido] con el significado que haya querido[64]. Del mismo modo que el Trono y lo que es distinto de Él son equilibrados por Él. A Él pertenece la última vida y la primera (53:25). No posee un modelo inteligible (*maṯal ma'qūl*) y los intelectos no Le señalan con evidencia. No Le limita el tiempo, ni el lugar Le disminuye, mas Él 'es' sin lugar y 'es' como era.

Creó lo que es localizado y el lugar. Produjo (*anšā'*) el tiempo. Y dijo: «Yo soy 'el Único', 'el Viviente'», y no le fatiga la conservación de las criaturas[65]. No se Le atribuye cualidad alguna que no se encuentre ya entre las obras fabricadas[66].

Elevado sea por encima de la inherencia de los seres innovados respecto a Él o de que Él sea inherente a ellos; que sean posteriores a Él o que Él sea anterior a ellos. Más bien dice: «Dios era y no había nada con Él»[67]. En efecto, el 'antes' y el 'después' son configuraciones del tiempo que Él ha instaurado.

Él es 'el Subsistente' que no duerme[68], 'el Dominador' al que no se

[63] La 'visión' (*ru'ya*) de Dios es negada (cfr. Alc 6:103) en este mundo terrenal y afirmada en otras aleyas (cfr. Alc 22:23) y tradiciones (*Ṣaḥīḥ*, Bujārī, I, 145; IX, 156). No obstante, esto constituye un punto de controversia.

[64] El 'asentamiento' (*istiwā'*) en el Trono plantea también diversas y polémicas interpretaciones. Cfr. Alc 6:54, 10:3, 13:2, 20:5, 25:59, 32:4, 57:4.

[65] Referencia a Alc 2:255, donde se dice que el Trono toma a cargo sin dificultad la conservación del cielo y de la Tierra.

[66] Entre todo lo creado.

[67] *Vide* pág. 44, nota 51.

importuna. «*No hay nada como Él.*»[69]

[165] Creó el Trono y lo puso como límite del asentamiento divino, produjo el Pedestal y le concedió generosamente la Tierra y los cielos. 'El Elevado' hizo surgir la Tabla y el Cálamo supremo, al que ha asignado la escritura de la ciencia acerca de Su creación hasta el día de la Decisión[70] y el Decreto. Ha instaurado el Mundo en su totalidad sin modelo precedente. Creó las criaturas y dio cualidades naturales a lo que ha creado. Hizo descender los espíritus en las formas aparentes, en tanto que depositarios (*umanā'*); y puso las formas aparentes en las cuales han descendido los espíritus como lugartenientes (*julafā'*) sobre la Tierra.

Sometió para nuestro uso todo lo que hay en la Tierra y en los cielos[71]. Ni un átomo se mueve si no es hacia Él y procedente de Él. Creó todas [las cosas] sin necesidad alguna, ni obligado por el deber. Pero Su ciencia las ha precedido en cuanto Él crea lo que ha creado. «*Él es 'el Primero' y 'el Último', 'el Manifiesto' y 'el Oculto'*» (57:3). «*Él es, sobre toda cosa, Poderoso*» (57:2). «*Rodea a toda cosa con Su Ciencia*» (65:12). «*Evalúa el número de toda cosa*» (72:28). «*Él conoce el secreto, aun el mejor guardado*» (20:7). «*Conoce las miradas traicioneras y lo que los pechos ocultan*» (40:19). ¿Cómo no conocería una cosa que Él mismo ha creado? «*¿No conocerá a quien ha creado si Él es 'el Sutil', 'el Bien informado'?*» (67:14).

[166] Conoce las cosas en sí mismas antes de su existencia, luego las hace existir exactamente como las conoce. Nunca ha cesado de conocer las cosas. Su ciencia no se ha renovado al reanudarse la producción [de las cosas]. Por Su Ciencia las ha perfeccionado y armonizado; y por ella, Él las somete a la autoridad de quien quiere y las regula. Según consenso y acuerdo de las gentes de sana especulación, Él conoce absolutamente los universales (*al-kulliyyāt*), del mismo modo que conoce los particulares (*al-juz'iyyāt*). Pues Él «*conoce lo oculto y lo visible. ¡Superior a lo que le asocian!*»[72]

«*Hacedor de lo que quiere*» (11:107), Él es 'el que Desea' (*al-murīd*) los seres creados del Mundo de la Tierra y de los cielos. No se establece contacto entre Su Potencia [creadora] y una cosa hasta que Él lo quiere, co-

[68] «*Ni la somnolencia ni el sueño se apoderan de Él*» (2:255).

[69] *Vide* pág. 38, nota 18.

[70] Cfr. Alc 37:21; 44:40; 78:13, 14, 17, 838 y siguientes.

[71] Cfr. Alc 14:32-33; 45:12-13.

[72] Cfr. Alc 23:92; o bien 36:73, seguido de 7:189.

mo no la ha querido [crear] hasta que no la ha conocido. Pues así como es absurdo para la inteligencia que desee lo que no conoce, o bien que ante una elección que es posible rechazar realice lo que no desea, del mismo modo es absurdo que las relaciones (*nisab*) de estas realidades se encuentren en un Ser que no viva, como es absurdo que estos atributos subsistan en una Esencia que no sea calificada por ellos mismos. Por tanto, no hay en la existencia –obediencia ni desobediencia, ganancia ni pérdida, esclavo ni hombre libre, frío ni caliente, vivo ni muerto, obtención ni pérdida, día ni noche, equilibrio ni inclinación, tierra o mar, par ni impar, sustancia ni accidente, salud ni enfermedad, alegría ni tristeza, espíritu ni cuerpo aparente, tiniebla ni luz, Tierra ni cielo, composición ni disolución, abundancia [168] ni escasez, mañana ni tarde, blancura ni negrura, sueño ni vigilia, manifiesto ni interior, móvil ni inmóvil, seco ni húmedo, cáscara ni pulpa– ninguna cosa de entre estas relaciones opuestas, distintas o semejantes que no sea sino deseada por Dios (*al-Ḥaqq*) –¡exaltado sea!

¿Cómo no sería 'Deseada' por Él, si la ha hecho existir? ¿Cómo, siendo libre, daría la existencia a lo que no desea? Nadie rechaza Su orden[73], «*No hay contradictor de su decisión*» (13:41).

«*Él da la realeza a quien quiere, y despoja de la realeza a quien quiere. Eleva a quien quiere, y humilla a quien le place*» (3:26) y «*[Dios] guía a quien quiere y extravía a quien quiere*» (14:4)[74]. Lo que quiere 'es' y lo que no quiere que sea no será.

Si se reunieran todas las criaturas para desear una cosa que Dios –¡exaltado sea!– no desea que la deseen, ellas no la desearían. Ni hacen cosa alguna que Dios –¡exaltado sea!– no haya querido llevar a la existencia y que ellas desearían cuando Él no deseó que ellas la deseasen; no la harían, ni podrían, ni Él les dará el poder para ello.

La infidelidad y la Fe, la obediencia y la desobediencia, proceden de Su Voluntad* (*mašī'a*), Su Sabiduría (*ḥikma*) y Su Deseo* (*irāda*). Él no ha cesado –¡loado sea!– de poseer eternamente el atributo de este deseo cuando el Mundo se encontraba hecho una nada, no-existente, aunque estaba establecido en Su Ciencia en identidad con ella.

Luego hizo existir el Mundo sin reflexión y sin tener que tomar dis-

[73] Alusión a Alc 10:107.

[74] *Vide* también 16:93, 35:8, 74:31.

posiciones particulares por ignorancia o por conocimiento defectivo, que le habrían dado la ciencia de lo que Él ignora –¡Su Elevación y Altura están por encima de tal cosa!–. Al contrario, lo hizo existir procedente de la Ciencia preexistente y de la determinación del Deseo trascendente y eterno, fallando hacer existir en el Mundo: el tiempo, [168] el lugar, las criaturas y los colores. Pues, en realidad, no hay en la existencia otro 'deseoso' distinto de Él, aquel que ha dicho –loado sea–: «*Pero no lo querréis si no lo quiere Dios*» (81:29, 76:30). Ciertamente –¡loado sea!– como sabe, decide y desea, ha particularizado, asignado y, por tanto, hecho existir.

Del mismo modo, ha escuchado y visto lo que se mueve, está inmóvil o pronuncia un lenguaje del género humano, ya sea desde lo más alto o desde lo más bajo del universo. La distancia no le impide escuchar, pues Él es 'el Cercano' y la proximidad no le impide ver, pues Él es 'el Lejano'. Él oye las palabras de uno mismo dentro del alma, el ruido del imperceptible contacto en el momento del toque. Él ve la negrura en la tiniebla, el agua en el agua. No Le vela ni la mixtura, ni las tinieblas, ni la luz: «*Él es el Oyente, el Vidente*» (42:11).

Él no habló –¡loado sea!– ni tras un enmudecimiento previo, ni tras un silencio dedicado a la conjetura, sino con una Palabra eterna, sin principio, como el resto de Sus Atributos: Su Ciencia, Su Deseo y Su Potencia. Con ella habló a Moisés –¡Dios le bendiga y la salve!– y la llamó: 'Descenso' (*tanzīl*)[75], 'Salmos', 'Tora' y 'Evangelio', sin letras ni sonido, sin voz tonal ni lengua alguna. Su Palabra –¡ensalzado sea!– no supone campanilla ni lengua, como tampoco Su Oído canales auditivos u orejas. Del mismo modo, Su Vista no supone pupilas ni párpados, ni Su Deseo un corazón o un alma, así como Su Ciencia no precisa ni se ocupa de las pruebas argumentativas. Igualmente Su Vida no supone en el interior del corazón un vapor vital producido por una mixtura de elementos[76]. Ni Su Esencia presenta aumento o disminución.

Así pues, ¡loado sea, loado sea! En la lejanía, próximo; inmenso en poder, universal en bondad; [169] enorme en favor. Todo lo que no es Él

[75] Epíteto del Alcorán, el Libro que contiene el 'descenso' de la revelación a Muḥammad.

[76] De acuerdo con los principios de la medicina galénica, la vida animal se sustenta en este principio vital.

procede del desbordamiento (*fā'iḍ*) de Su Generosidad creadora, de Su Gracia, de Su Justicia que da o que retiene.

Él ha hecho perfecta y maravillosa la obra del Mundo cuando lo ha hecho existir y lo ha hecho surgir. Nadie está asociado a Su Realeza. Nadie toma disposiciones junto con Él en Su Reino.

Si acuerda Su Gracia y la extiende, es por Su Favor; si somete a prueba y castiga, eso es Su justicia. No obra caprichosamente en Su reino llevando a la atribución de injusticia e iniquidad. Ningun juicio favorable a alguien Le es reprobado, de modo que se le impute la cuita y el temor. Todo lo que no es Él se encuentra bajo el poder de Su dominación y está gobernado por Su Deseo y Su Orden.

Él es quien inspira a las almas responsables la piedad o el libertinaje. Él es quien no tiene en cuenta las maldades de quien quiere[77], pero toma las de quien quiere, aquí y en el día de la Resurrección: Su Justicia no sojuzga Su Favor, ni Su Favor a Su Justicia.

Ha sacado el Mundo en dos puñados y ha hecho existir [para los hombres] dos mansiones*. Así pues, ha dicho: «¡Aquéllos al Paraíso y no me preocupo, y aquellos otros al Infierno y tampoco me preocupo!»[78], y allí nadie opone contradicción alguna, pues no hay existente que no sea Él. Así pues, todo se encuentra bajo la acción transformadora de Sus Nombres: un puñado bajo los Nombres de Su sometimiento a prueba y un puñado bajo los Nombres de Sus beneficios.

Si hubiera deseado –¡loado sea!– que el Mundo fuera feliz o desgraciado así lo sería, sin que ello fuera un gran asunto. Pero Él –¡loado sea!– no lo deseó, y [el Mundo] es como deseó. [170] Hay quien es desgraciado y hay quien es feliz, aquí como en el día del Juicio. No hay manera de modificar lo que «el Eterno» ha decidido. Pues Él –¡exaltado sea!– ya dijo acerca de la oración: «Ellas son cinco y no son cincuenta; *«la Palabra no se altera junto a Mí y Yo no soy injusto con los servidores»*[79], y para que ella actúe libremente en Mi Reino y ejecute Mi Voluntad dentro de Mi Realeza.

[77] Estas dos últimas frases retoman sendos fragmentos del Alcorán. Respectivamente, 91:8 y 46:16.

[78] Tradición citada por Ibn Ḥanbal, *Musnad* V, 239.

[79] Palabras de un *ḥadīṯ* acerca de la institución de las plegarias obligatorias (Bujārī, I, 98). También remite a Alc 50:29.

Esto es así por una Realidad a la que las miradas y las intuiciones son ciegas, y que no descubren ni los pensamientos ni las conciencias, salvo por don divino y generosidad del Misericordioso hacia aquel de sus servidores por quien Dios ha manifestado Su atención particular y para quien esto ha sido previsto desde su presencia en el testimonio [primordial][80]. Cuando se le informó [este servidor] supo que la Divinidad (*al-ulūha*) es quien ha otorgado ese reparto de los destinos y que ésta es una de las finuras (*raqā'iq*) del Eterno.

Loado sea Aquel ante el cual no existe un ser agente como Él, ni un existente por sí mismo distinto de Él «*y Dios os ha creado a vosotros y a lo que hacéis*» (37:96). «*No es interrogado por lo que Él hace, pero ellos serán preguntados*» (21:23). «*Dios tiene la prueba contundente. Si hubiese querido os hubiese dirigido a todos*» (6:149).

Así pues, tal y como yo he dado testimonio en mi favor de la unicidad (*tawḥīd*) de Dios, Sus ángeles y todas Sus criaturas, junto con todos vosotros, de este mismo modo, Él –¡loado sea!–, Sus ángeles y todas Sus criaturas, junto con todos vosotros habéis dado testimonio en mi favor, por la Fe de quien ha sido seleccionado, elegido y recogido de Su existencia: esto es, Nuestro Señor [171] Muḥammad –¡Dios le bendiga y le salve!–, al que envió para la totalidad de la gente «*como albriciador y amonestador*»[81] y «*como aquel que invoca a Dios –con Su permiso– y como una brillante luminaria*» (33:46).

[El Profeta] hizo saber –¡Dios le bendiga y le salve!– lo que se le hizo descender de parte de Su Señor y cumplió con el depósito (*amāna*)[82] que le había sido confiado. Aconsejó a su comunidad. Afirmó su autoridad tras su despedida por medio de todos aquellos de sus seguidores que la presenciaron. Exhortó y rememoró; amedrentó y advirtió; anunció y avisó; prometió y amenazó; hizo llover y caer el rayo, más lo que incumbe

[80] Este pacto primordial es mencionado en el Alcorán: «*Cuando vuestro Señor sacó de los riñones de los Hijos de Adán una descendencia, les hizo atestiguar por sí mismos al preguntarles: "¿No soy Yo vuestro Señor?". Respondieron: "¡Sí!, lo atestiguamos"*» (7:172).

[81] Cfr. Alc 2:119, 34:28, 35:24, 41:4.

[82] Alusión a la función espiritual asumida por el hombre: «*Hemos ofrecido el depósito de la fe a los cielos, a la tierra y a las montañas, pero han rehusado hacerse cargo de él y le han temido mientras que el hombre –aunque injusto e ignorante– se ha hecho cargo de él*» (33:72).

mencionar acerca de ello uno a uno, con permiso de 'el Único', 'el Impenetrable'. Luego dijo: «¿O es que no [os] he dado a saber? Y respondieron: «¡Oh, Profeta!, has dado a saber». Entonces dijo –¡Dios le bendiga y le salve!–: «¡Señor nuestro (*allāhumma*), toma testimonio de ello!

Ciertamente yo creo en todo lo que Él ha traído –¡Dios le bendiga y le salve!– de lo que sé y de lo que no he sabido. De entre lo que trajo se encuentra la institución de la muerte hasta nueva orden procedente de Dios, y cuando ésa llegue, se [regresará] sin demora[83]. Así pues, yo creo en esto, con fe en la que no hay incertidumbre ni duda.

Del mismo modo que tengo fe, confirmo que la cuestión que somete a prueba en la tumba, es cierta; el tormento de la tumba y la resurrección de las naturalezas corporales, es cierto; la revisión metódica de Dios –¡exaltado sea!–, es cierta; el Estanque del Paraíso, es cierto; la Balanza, es cierta; la dispensación total del perdón, es cierta; el Puente sobre el fuego, es cierto; el Paraíso, es cierto; el Fuego, es cierto; y que «*un grupo estará en el Paraíso y un grupo estará en el Fuego*» (42:7); y la aflicción por ello, es cierta, en una parte, pero en la otra: «*El enorme terror no los entristecerá*» (21:103).

[172] La intercesión ante el Fuego, de los ángeles, los profetas y los creyentes, y la exposición del más misericordioso de los compasivos tras la intercesión en favor de quien desee, son ciertas; la reunión de los creyentes que han cometido pecados graves para introducirlos en el infierno y luego sacarlos de ahí por intercesión y gratitud, es cierta; la perpetuación de los creyentes y monoteístas en la dicha duradera de los paraísos, es cierta; la perpetuidad de la gente del fuego en el Fuego, es cierta; y todo lo que, procedente de Dios, llevan los Libros y los enviados –sea conocido o ignorado–, es cierto.

¡Éste es mi testimonio personal! Un deber confiado a todo aquel que lo ha obtenido es expresarlo cuando se le pregunte dondequiera que sea.

Dios nos conceda a vosotros y a nosotros esta Fe y nos establezca firmemente en ella en el tránsito desde esta mansión (*dār*) a la estancia de la Vida [eterna] y nos asiente en la estancias de las gracias divinas y el contento. Que Él nos haga inaccesible la estancia de «*sus vestiduras de alquitrán*» (14:50)[84] y nos ponga entre el grupo que ha acogido los Libros [re-

[83] Referencia al periodo intermedio entre la muerte física y la resurrección previa al juicio final.

[84] Fragmento de la descripción del juicio final.

velados] con Fe, aquellos para quienes ha sido convertido el Estanque en perfume. Lastre la Balanza y consolide firmemente el Puente con sus dos pies [para nuestra salvación]. Ciertamente, Él es 'el Bienhechor', 'el Benefactor'.

Puesto que «*la alabanza es de Dios que nos ha guiado aquí. No nos hubiésemos sabido dirigir si Dios no nos hubiese guiado. Realmente, los enviados de nuestro Señor vinieron con la verdad*» (7:43).

[173] Ésta es pues, resumida y en extracto, «la profesión de fe entre el común de la gente del acatamiento [Islām], la gente de la tradición (*taqlīd*) y la gente de la especulación». A continuación prosigue –¡si Dios quiere!– la «profesión de fe del principiante cultivado» que contiene un resumen extremadamente conciso del *Iqtiṣād*[85]. En él hemos hecho alusión a las bases de las pruebas [teológicas] de esta comunidad en forma de prosa rimada para facilitar la memorización al estudiante. Lo he llamado «Tratado acerca de los artículos de fe de las gentes de las formas externas» (*ahl al-rusūm*). A continuación sigue la «profesión de fe de la elite entre la gente de Dios (*ahl Allāh*)», aquellos que la han verificado entre las gentes de la vía hacia Dios, la gente del desvelamiento y el encuentro (*ahl al-kašf wa-l-wuŷūd*)[86] –y de la que extraje también un volumen aparte que llamé *El conocimiento*[87]– con ello queda terminada la introducción a [este] libro.

En cuanto a la declaración de la «profesión de fe de la quintaesencia» (*'aqīdat al-julāṣa*), pues no la he expuesto aisladamente en detalle en ningún lugar a causa de las profundidades que contiene. Sin embargo, la he hecho llegar dispersa por los capítulos de este Libro, explicada exhausti-

[85] Alusión a la famosa obra de Abū Ḥāmid al-Gazzālī *al-Iqtiṣād fī-l-i'tiqād*. Existe una traducción de M. Asín Palacios de esta obra, *El justo medio en la creencia*, Instituto de Valencia de Don Juan, Madrid 1929. Sin embargo, las conexiones de esta obra con la siguiente sección no son lineales.

[86] O también «gentes del desvelamiento y la existencia [plena]», es decir, las personas de realización espiritual perfecta.

[87] Efectivamente, este texto aparece con este título en la lista de obras redactada por el propio autor (*Iŷāza*, n.° 191 y *al-Qāri'*, n.° 183). O. Yahya recoge numerosos manuscritos en su repertorio general n.° 433 (*Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, Damasco 1964, vol. II, págs. 372-373). Existe una edición bajo el título *al-Masā'il* (cfr. *Rasā'il* II).

va y claramente, pero como hemos mencionado, en diversos lugares. Aquellos a quienes Dios ha concedido la comprensión de estas cosas sabrán reconocerlas y distinguirlas de las otras. Ciertamente, ésta es la Ciencia Verdadera y el Dicho Verídico, tras ella no hay otro objetivo, «el vidente y el ciego son iguales» (6:50)[88], reúne lo más lejano con lo más próximo y junta lo más alto con lo más bajo.

[88] Salvo error, y ateniéndonos al texto coránico canónico, la cita no tiene en cuenta la negación interrogativa de la frase. Al tomar un fragmento de ella, queda enfatizado el contraste.

[Encuentro con el joven caballero en la Ka'ba]

[215] En el Nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.
Capitulo primero
Sobre el conocimiento del Espíritu,
de cuya constitución (*naš'a*)[1] tomé, al exponerla
en detalle (*tafṣīl*)[2], lo que compuse en este libro
y sobre los secretos que entre él y yo acontecieron.

Acerca de esto [compuse] en verso:

Dije durante las circunvoluciones: ¿Cómo voy a hacer las rondas rituales, si ella [la Ka'ba] es incapaz de percibir nuestra intimidad secreta?
Un bloque que no entiende mis impulsos... Me fue dicho: «¡Tú, el perplejo y confuso!».
¡Contempla la Casa (*al-bayt*)[3]! ¡Para los corazones purificados su luz brilla al descubierto!
Ellos la contemplan por Dios sin velo, y su secreto elevado y sublime se despliega.
Desde el horizonte de Mi gloria se epifaniza la luna de la verdad que no obstruye eclipse.
Si tú vieras al Amigo mientras la mira, habrías dicho: ¡afligido loco de amor!
Con un velo cubre el secreto en la negrura de su diestra[4], ¿qué secreto habría, si éste fuera conocido?

[1] La «constitución» se refiere a todo aquello que contiene en su ser el joven caballero. Es un término de la misma raíz (*nš'*) que indica la «composición, construcción o producción» de los existentes. Cfr. Alc 29:20, 53:47, 56:62.

[2] División de las partes de un sujeto punto por punto. Cfr. Alc 10:37, 12:111, 6:154.

[3] Según el texto alcoránico: «*Dios ha instituido la Ka'ba como la Casa sagrada elevada para los hombres*» (5:97).

[4] «La negrura de su diestra» es la de la Piedra Negra de la Ka'ba, considerada por una

Algunos desconocían su esencia y se les dijo: «Es densa para unos, sutil para otros».

Al decirle: ¿Por qué ignoran eso?, me dijo: «Sólo el noble reconoce al noble».

[216] Lo comprendieron y permanecieron un tiempo a su lado... entonces el Misericordioso compasivo entabló amistad con ellos[5].

Permanecieron allí, aunque de su parte no vieron durante las circunvoluciones alteración alguna de su esencia.

¡Levántate! ¡Anuncia buenas nuevas a los vecinos (*muŷāwir*)[6] de Mi Casa, con una fe que no tenga miedo!

Si les hago morir, o bien si viven, con Mi encuentro se alegrarán, pues están libres de pecado[7].

Sabe, ¡oh! amigo íntimo, puro y generoso, que cuando llegué a La Meca bendita, mina de reposos y actividades espirituales, fue mi ocupación lo que me correspondió. Hice en cierta ocasión las circunvoluciones en torno a su Casa Antigua. Mientras hacía las rondas rituales pronunciando las fórmulas de loa y glorificación, de exaltación y unicidad divinas[8], ora besaba y palpaba llevándome la mano a los labios [ante la Piedra Negra y el angulo yemení], ora permanecía en el espacio situado entre el ángulo donde se encuentra la Piedra Negra y la puerta de entrada a la Ka'ba (*al-multazam*). He aquí que, estupefacto ante ella, me encontré al joven caballero fugaz (*al-fatà*)[9], el elocuente silencioso, el cual no está ni vivo ni muerto, el compuesto simple, el envolvente y lo envuelto!

tradición del Profeta «la diestra de Dios sobre la Tierra» (cfr. *Laṭā'if*, pág. 35; Ibn Ŷubayr, *Riḥla*, pág. 90).

[5] Este verbo (*tawallà*) perteneciente a la raíz *wly*, empleada en numerosas ocasiones en el Alcorán, significa en su forma intensiva «ser amigo íntimo, defensor o patrón» haciendo referencia a la concepción de *walī*, 'Amigo de Dios'.

[6] Se refiere a la persona que frecuenta una mezquita, permaneciendo en ella, aplicado exclusivamente a la oración, gran parte del día o incluso largos periodos de tiempo.

[7] Lit. «Sus vestiduras son puras» (*al-ṯawb min-hum naẓīf*).

[8] Los cuatro modos de rezar mencionados corresponden a fórmulas concretas del eucologio islámico. El símbolo cuaternario es evidente.

[9] «Caballero de belleza y conducta impecables»; la naturaleza juvenil de este caballero obliga a emplear dos calificativos para este concepto. Véase pág. 24 y nota 25. El adjeti-

Cuando lo observé haciendo las circunvoluciones rituales alrededor de la Casa, en ronda del vivo al muerto, reconocí su Realidad profunda y su realidad derivada (*maŷāz*)[10]; supe que la circunvalación de la Casa es como la plegaria por los muertos. Cuando vi al Viviente rodeado en procesión por cadáveres, recité al mencionado joven caballero los versos que vas a escuchar.

Poesía:

Cuando vi la Casa, apareció en su esencia, ante los individuos que poseen el secreto inaccesible de la Ley revelada.
[217] La circunvala un pueblo con Ley religiosa y discernimiento; que es el *al-kuḥl* [colirio, kohl] del ojo del desvelamiento, gracias al cual no son ciegos.
Me llenó de sorpresa ver un muerto al que le ronda en procesión un Poderoso único en 'el Tiempo' (*dahr*)[11]. No existe nada que se le parezca[12].
Se nos epifanizó en una luz que dispone para ser manifestado. No pertenece a los ángeles, sino a los humanos.
Tuve la certeza de que el asunto es oculto, propio de desvelamiento, de experiencia viva y visible.

Dije: Cuando hube proferido esos versos y llegado a su Casa venerada, desde un lado concreto –el lado de los mortales–, me arrebató con una sacudida poderosa, y me dijo con tono conminatorio y distinguido: «¡Mira el Secreto de la Casa antes de que escape! Lo encontrarás animado por los entes espirituales y por los que circunvalan en procesión en torno a sus piedras, observándolos tras sus velos y cortinas». Miré y esta-

vo *al-fā'it* significa «transeúnte, persona que pasa», pero también: «belleza perfecta». Dozy, *Supl.* II, págs. 294-295.

[10] Ibn 'Arabī emplea este término de la retórica, que designa la «metáfora», para señalar la oposición entre la «realidad profunda» (*ḥaqīqa*) y la realidad «derivada» (*maŷāz*) de las cosas aparentes. Este uso se encuentra ya en la obra de Abū Ḥāmid al-Gazzālī (*Miškāt al-anwār*, ed. 'Affifi, El Cairo 1964, págs. 54-56). La entidad aludida es la manifestación de esa 'realidad derivada', simultáneamente como forma real y significación simbólica.

[11] Este término es para Ibn 'Arabī un Nombre divino. Cfr. *Fut.* III, 201-202; IV, 175, 265.

[12] *Vide* pág. 38, nota 18. Cfr. Alc 42:11.

ba radiante, como había dicho. Así lo dije explícitamente en el discurso y recité improvisando acerca del Mundo de los Modelos (*'ālam al-miṯāl*):

Veo la Casa animada por los que circunvalan en procesión en torno a ella, pero no hay esplendor sino en el sabio capaz de obrar (*lahu ṣun'*)[13].
¡Mientras que este cuerpo inanimado [la Ka'ba] no siente ni ve, no tiene inteligencia ni oído!
Alguien ha dicho: «Ésta es una orden que nos ha sido fijada para toda nuestra vida por la ley religiosa».
Le repliqué: «Ésa es tu opinión, así que atiende a la declaración y a la actitud de aquel a quien le ha sido mostrada la sabiduría».
He visto un cuerpo sólido, por esencia sin vida, que no produce daño ni provecho.
Sin embargo, para el ojo del corazón, constituye un lugar de manifestación, mientras éste no padezca de flaqueza o fisura.
Lo ve inmenso si se epifaniza en su esencia, pues no hay ser creado que tenga la capacidad de abarcarlo.
Fui *Abū Ḥafṣ* y nuestro *'Alī*[14], pues míos son el don generoso, la contracción y el impedimento.

[218] Sección

Luego me hizo saber el rango de ese joven caballero y su trascendencia respecto al 'dónde' y al 'cuándo'. Cuando conocí su rango, su descenso, examinado su lugar propio en la existencia y sus diversos estados, besé su mano derecha, sequé de su frente el sudor de la inspiración (*waḥy*)[15] y le dije: «¡Mira a aquel que demanda tu trato y desea tu intimi-

[13] Alusión a la 'gran Obra' del sabio y a su recto proceder. En sentido amplio, ambas se refieren al conocimiento de la «*Obra de Dios; Él perfecciona toda cosa*» (27:88).

[14] Se trata de 'Umar b. al-Jaṭṭāb y de 'Alī b. Abī Ṭālib (*vide* pág. 39, notas 25 y 28). Encontrándose ambos junto al Profeta, que los instruía en la práctica de las circunvoluciones, el primero expresó que se limitaba a cumplir el rito por simple imitación del Profeta, mientras que el segundo seguía sus instrucciones al tiempo que comprendía su alcance. Cfr. Bujārī, I, 517; Muslim-Nawawī, III.

[15] Corresponde a un grado de la inspiración divina propia del Amigo de Dios (*walī*) e inferior a la revelación legislativa (*nubuwwa*) y a la misión (*risāla*) propia de enviados y profetas.

dad!». Me indicó, con un gesto enigmático, que era cualidad innata en él no dirigirse a nadie si no es por signos (*ramz*)[16]. «Mi código de signos, cuando lo conozcas, lo hayas experimentado y comprendido, sabrás que no lo aprehende la elocuencia de los oradores, ni alcanza a articularlo la retórica de los prolijos.»

Después le dije: «¡Oh, mensajero de buenas nuevas, éste es un gran bien! Enséñame tu código y muéstrame el modo de acción de tu llave[17]. Yo quiero conversar por la noche contigo y deseo emparentar con tu familia. Ciertamente, en ti [hay] un igual, un doble (*naẓīr*)[18] –que es quien desciende por tu esencia (*al-nāzil bi-ḏāti-ka*)[19]– y un rango principal. Si no fuera así, no poseerías esa verdad manifiesta al volverse hacia ella los rostros resplandecientes»[20].

Hizo un gesto y comprendí. Se epifanizó la Realidad de su belleza y me embelesó. Quedé desconcertado[21] y, al instante, me subyugó por completo. Cuando volví del desmayo, estremecido de temor, [el joven caballero] supo que su ciencia había sido adquirida. Lanzó el bastón[22] y se detuvo. Su estado espiritual me anunció las nuevas que me trajo. [219] Entonces descendieron los Ángeles fieles –«*entre sus servidores sólo los sabios temen a Dios*» (35:28)–, los puso como guía y los tomó como vía ha-

[16] En referencia al enmudecimiento de Zacarías (3:41) tras la anunciación del nacimiento de Juan. Es la única recurrencia de esta palabra en el Alcorán.

[17] Existe realmente una llave con la que se abría la puerta de acceso al interior de la Ka'ba. La mención de esta llave alude probablemente a la ceremonia llena de significación de entrada en el edificio de la Ka'ba. La descripción de la llave a la que probablemente se hace referencia se encuentra en J. Sourdel-Thomine, «Clefs et serrures de la Ka'ba», *Revue des Études Islamiques*, 49/1, 1971. Sobre éstos y otros detalles de la Ka'ba en la época de Ibn 'Arabī, *vide* Ibn Ŷubayr, *Riḥla*, pág. 119-ss.

[18] Se dice de una cosa semejante, como una matriz y su sello. En astronomía, es el punto opuesto correspondiente al cenit (*samt*).

[19] Es decir, aquel que baja, 'el huésped' que es acogido por la esencia.

[20] Alusión a Alc 75:22.

[21] Lit. «se cayó de mis manos», que puede también entenderse como «reconocí mi culpa». El texto alude al episodio del éxodo en el Sinaí, en el que el ídolo de las gentes de Moisés cae y se rompe: «*Cuando se les cayó de las manos y vieron que se habían extraviado*» (7:149). Recuérdese el motivo «el *fatà* es quien destruye el ídolo» (*vide* pág. 22, nota 21).

[22] Alusión a Alc 7:107. Sigue la referencia a Moisés en los relatos de la azora *al-A'rāf*.

cia el conocimiento que de él se obtiene. Entonces le dije: «Dame a conocer algunos de tus secretos a fin de que pertenezca al conjunto de tus sabios». Dijo: «Examina el detalle de mi constitución y el orden de mi apariencia. Encontrarás inscrito lo que me has pedido, puesto que yo no soy ni hablante ni interlocutor. No es Mi ciencia otra que yo. Mi esencia no es distinta de Mis nombres. Yo soy la ciencia, lo conocido y el conocedor[23]. Yo soy la sabiduría, lo sabiamente establecido y el sabio». Luego [el joven caballero] me dijo: «Haz las circunvoluciones siguiendo mis huellas y contémplame por medio de la luz de mi Luna, para que tomes de mi disposición aquello que transcribirás en tu libro y dictarás a tus copistas. Hazme saber qué sutilidades* te ha puesto Dios por testigo durante tus rondas —aquellas que no son observadas por cualquier circunvalador— a fin de que conozca la fuerza de tu aspiración espiritual y tu significado*, y para que te recuerde allí de acuerdo con lo que he aprendido de ti».

Dije [al joven caballero]: «Yo te haré saber, contemplativo contemplado, algo de lo que Dios me hizo testimoniar de entre los secretos de la existencia, aquellos que altaneramente van en mantillas de luz, los que están unidos por una misma 'identidad' detrás de los cortinas que construyó Dios (*al-Ḥaqq*) como velos elevados y ascendidos soportes. Así pues, tal acto con respecto a la esencia es sutil, y en cuanto a la incapacidad de aprehenderlo, alto y augusto».

La descripción es más sutil que su esencia, y su acto más sutil que su descripción.
Puse la totalidad de las cosas en mi esencia, como el significado de una cosa se consigna en su letra.

[23] F. Meyer (*Das mysterium der Ka'ba*, pág. 198) seguido por H. Corbin (*La imaginación creadora*, *op. cit.*, pág. 438) atribuyen esta última frase a la llamada *Teología de Aristóteles* (F. Dieterici [ed.], *Die sogenannte theologie des Aristoteles*, Leipzig 1882, pág. 8), que consiste en una serie de fragmentos de las *Enéadas* de Plotino junto con algunas glosas de Porfirio, traducidos por Ibn Na'īma y reelaborados por al-Kindī en el siglo IX. Pero, curiosamente, esta frase es una interpolación al fragmento correspondiente de las *Enéadas* (III, 8 C1). Por otra parte, si tal cita existe, la difusión de este tema, recogido por al-Farabī —en el *Acuerdo entre Platón y Aristóteles*— y por la enciclopedia de los Hermanos de la Puresa (Ijwān al-Ṣafā') entre otros, hace muy incierta la atribución de la fuente de Ibn 'Arabī.

Lo creado es lo que pide un significado, como es exigido tal perfume por su fragancia.

[220] De no ser por lo que Dios (*al-Ḥaqq*) ha consignado en mí por requerimiento de mi realidad, y por haber llegado a mi propio camino* [dentro de la existencia], no habría encontrado una fuente donde apagar la sed, ni estaría inclinado a Su propio conocimiento[24]. Por eso, al final yo vuelvo a mí mismo. Por esto, retorna el brazo del compás al punto mismo del inicio cuando alcanza el objeto de su existencia, y enlaza el final del asunto con su origen. Se enlaza su eternidad sin fin con la eternidad sin principio, puesto que no hay sino una existencia continua bajo un aspecto estable y permanente.

Sólo se prolonga el camino por causa de la visión de lo creado. Si el siervo se vuelve hacia el que le sigue, sin fijarse en él, verá exactamente al llegar los [otros] peregrinos, «*qué malo, ¡por Dios!, es lo que han hecho*» (5:79). Si ellos supieran esto, no se moverían de su lugar. Sin embargo, han cubierto con la dualidad de las realidades la imparidad[25] de la Realidad divina creadora (*al-Ḥaqq al-Jāliq*) por la cual creó Dios la Tierra y los trayectos. Han observado las escalas de los Nombres divinos, han pedido la ascensión nocturna[26], concibiéndola como la más inmensa de las moradas que puede ser pedida y el más alto estado que es conferido y querido por Dios (*al-Ḥaqq*) —el Altísimo—. Así pues se le hizo viajar con ellos sobre el *Burāq*[27] sincero y sus faldones, y por medio de aquello de lo que fueron testigos les certificó la realidad de Sus signos proféticos y Sus sutilidades.

Esto sucedió mientras tenía la mirada dirigida a la izquierda. La característica de la construcción de la Perfección consiste en la cara vuelta hacia su faz, la posición de origen, el centro del círculo. Ya que la porción del lado derecho está velada y la del lado izquierdo (*garbī*)[28] descu-

[24] Ibn 'Arabī se refiere al paso a la existencia de todas las cosas que son una 'aspiración' permanente en la Ciencia divina. Todo lo que sucede completa el despliegue de las «predisposiciones» (*isti'dādāt*) que dan curso a la existencia. *Vide* pág. 56, nota 5.

[25] «*¡Por lo par y lo impar!*» (89:39).

[26] *Vide* pág. 60, nota 20.

[27] Ser extraordinario con quien ascendió el Profeta en su *mi'rāŷ* o ascensión celeste.

[28] Lit. «occidental».

bierta. Pues si se hubiera levantado el velo de la derecha, no se le habría presentado desde el primer parpadeo, en la contemplación de la determinación, la estación del Reposo. ¡Qué maravilla para el que está en la más alta de las elevaciones y se imagina que se encuentra en la más baja [221] de las inferioridades! –«*¡Busco refugio en Dios para no estar entre los ignorantes!*» (2:67)–. Así, su izquierda aparente es la Diestra del que dirige[29]. Detenerse en el punto de partida, en el cual me encontré, es el propósito de su marcha circular.

Cuando, para aquel que tiene inteligencia, queda establecido lo que he señalado y lo aprueba, sabe que le toca el retorno, y por tanto no abandona su lugar. Pero el mísero se imagina que basta con probar para ganar[30]. Y se dice: ¿Acaso en la oposición y la dificultad no está sino la plenitud y la extensión? Sobre esto recita el Corán acerca de los querellantes: «*A quien Dios quiere dirigir, le abre el pecho para el Islam. A quien Dios quiere extraviar, le hace un pecho estrecho, angosto, como si hiciese un esfuerzo para subir al cielo*» (6:125). Pues como la expansión no se produce sino después de la estrechez, del mismo modo lo buscado no se obtiene sino tras recorrer la vía (*sulūk al-ṭarīq*)[31]. El mísero ignora la diferencia entre la adquisición de conocimientos que se obtiene por inspiración y la que sólo se obtiene por reflexión y argumento, entre las gentes de prudencia y comprensión.

Siguió creyendo en lo dicho [anteriormente], pues él observa por el ojo izquierdo. ¡Someted su estado, detened su impostura y debilitad su charlatanería! Así que le dijeron: «A ti corresponde pedir ayuda si quieres llegar a donde divergiste de él, no hay escape». Y le pidieron opinión acerca de la estación colindante. Magnificad la recompensa por las acciones piadosas del hacer visita a los necesitados, la visita espiritual y la prestación de ayuda. Se entristecerá cuando llegue al reencuentro en el lugar de partida y se alegrará por lo que en el camino sucedió y se obtuvo en secretos. Y si no fuera así, no habría pedido el Profeta –¡que Dios le bendiga y le guarde!– que la ascensión celeste (*mi'rāŷ*)[32] se pusiera en marcha, no habría subido a los cielos y no habría descendido. Tampoco se habría pro-

[29] Recuérdese que las circunvoluciones se realizan en sentido contrario al de las manecillas del reloj, dejando la Ka'ba a la izquierda.

[30] Lit. «golpea y vence».

[31] Es decir, la vida y métodos espirituales.

[32] *Vide* pág. 60, nota 20.

ducido el acontecimiento de la Asamblea Suprema y los signos de su Señor en el momento oportuno, [222] del mismo modo que se le retrajo la tierra mientras estaba en su yacija. No obstante, es un secreto divino; lo niega quien Él quiere –porque no le otorga el arte de enunciar palabras– y cree en Él quien Él quiere –porque es 'el Totalizador' de las cosas.

Cuando alcancé esta ciencia, a la que no llega el intelecto por sí solo, ni la obtiene como crédito la comprensión, dijo: «Ya has escuchado de mí un secreto extraño, y tú me has desvelado un significado maravilloso. Antes de ti, no lo había oído de ningún Amigo de Dios, ni había visto a nadie semejante a ti, para quien han sido llevadas a su culminación estas realidades. Por cuanto ellas me son conocidas y están en mi esencia inscritas en caracteres, te serán mostradas cuando suban mis cortinajes e indagues acerca de mis alusiones. Sin embargo, infórmame acerca de lo que has visto cuando te hizo descender en el recinto sacrosanto de La Meca y se te puso en conocimiento de sus elementos sagrados.

Dije: Sabe, ¡oh elocuente sin habla, interrogador de lo que ya sabe!, que cuando llegué a él por la Fe y entré en la Presencia de la Buena obra (*iḥsān*)[33], me hizo descender en su recinto inviolable y me dio a conocer sus elementos sagrados. Dijo: «He ampliado el ceremonial, deseoso de la coherencia, pues, aunque no me encuentres aquí, tú me has encontrado aquí. Si me cubrí con un velo en *Ŷam'*, me desplegué para ti en *Minà*[34], como ya te hice saber en otras estaciones, aludiendo a ello en más de una ocasión mediante algunas de tus sutilidades. Si he huido de las miradas, se trata de una deferencia que no conoce cualquier gnóstico (*'ārif*)[35], salvo aquel que conoce perfectamente una ciencia con la que envuelve todos los conocimientos[36].

[33] La bella actitud o virtud espiritual. Según la tradición consiste en «que adores a Dios como si Le vieres, pues aunque no Le veas, sin embargo Él te ve».

[34] *Ŷam'* –llamada también *Muzdalifa*– y *Minà* son dos etapas de la peregrinación situadas al este, entre 'Arafāt y La Meca. En ellas se realizan diversos ritos que exigen ir cubierto en *Ŷam'* y descubrirse en *Minà*. Esta etapa corresponde a la noche del nueve de *Ḏū-l-ḥiŷŷa* y a la mañana siguiente, en cuyo amanecer tiene lugar la oración del amanecer (*faŷar al-šurūq*) y luego el lanzamiento de piedras (*ramŷ al-ŷamād*) y la inmolación (*taḍḥiya*). El símbolo del velo, así como la noche y el día, son puestos aquí de relieve.

[35] En sentido concreto: «hombre de conocimiento integral».

[36] Alusión a Alc 2:255, 65:12.

[223] »Acaso, el día de la Resurrección, no Me veas cómo me Manifiesto ante ellos con una forma y señal característica distinta de aquella con la que Me conocen. Negarán Mi Señorío y de él y a causa de él buscarán refugio. Sin embargo, no se darán cuenta y, por ello, replicarán a esta manifestación: "¡Contra ti buscamos refugio en Dios! Aquí estamos esperando a nuestro Señor!". Entonces, me apareceré en la forma que les corresponde y Me reconocerán por el Señorío, y –dentro de sus almas– por la servidumbre. Pues ellos adoran su señal particular (*'alāma*)[37], y son testigos necesarios de la forma que he establecido para ellos»[38].

Aquel que dijo ser mi siervo, su palabra es falsa, Me ha calumniado. ¿Cómo voy a aceptar eso, si Me negó cuando Me manifesté? Quien [en su adoración] me determina en una forma a excepción de otra y sirve a su representación imaginaria –que es la realidad escondida que se establece en su corazón– cree que Me sirve mas Me limita.

Pero a los gnósticos no les es posible apartarme de sus miradas porque ellos se han ausentado de la Creación y de sus secretos. Entonces, ante ellos no se manifiesta nada que no sea igual que Yo. Y no tienen inteligencia de los seres creados, sino tan sólo de Mis Nombres divinos. Por tanto, toda cosa se les aparece y manifiesta. Dijeron: «Tú eres el más excelso de los loadores ¡No hay igual! Así pues, estas personas están entre ausentes y presentes, ambas cosas son para ellos una misma».

Cuando hube escuchado sus palabras y comprendido sus alusiones e indicaciones, me arrebató la fuerza de atracción del ansia por él, y me emplazó ante a él.

[224] Sobre el secreto de la Ka'ba, respecto a la existencia y el lugar de la circunvalación.

Extendió su diestra y la besé. Entonces la forma por la que estaba apasionado llegó a mí. Se transformó en una forma viva, y yo me convertí en una forma muerta. Así, la forma demandó pacto de homenaje a la forma[39]. Dijo una de ellas: «Tu conducta no ha sido buena». Retiró su dies-

[37] En palabras de Ibn 'Arabī: «Cada comunidad tiene una forma propia de creencia en Él –¡exaltado sea!– que es la señal» (*Fut.* II, 266).

[38] Este fragmento sintetiza una tradición escatológica (Muslim, Īmān 302) acerca de «la manifestación divina según la forma de las creencias». *Fut.* I, 266; II, 311.

[39] Al rendir homenaje por medio de un ceremonial específico de iniciación e investi-

tra y [la otra] respondió: «No te conocí a fondo en el mundo visible» (*'ālam al-šahāda*)[40].

Luego se transformó ante mí en la forma de la vista, y yo me convertí en la forma de la ceguera. Esto sucedió tras completar una ronda ritual, imaginando abolir lo estipulado. Así, la forma demandó pacto de homenaje a la forma. Y la otra le replicó con una opinión parecida a la antes mencionada.

Luego se transformó ante mí en la forma de la ciencia más extensa, y yo me convertí en la forma de la ignorancia total. Así, la forma demandó pacto de homenaje a la forma. Y le dijo la frase conocida.

Luego se transformó ante mí en la forma del que escucha el llamamiento, y yo me convertí en la forma del sordo al aviso. Así, la forma demandó pacto de homenaje a la forma. Entonces dejó caer Dios (*al-Ḥaqq*) sus cortinas.

Luego se transformó ante mí en la forma del discurso, y yo me convertí en la forma del mutismo en la respuesta. Así, la forma demandó pacto de homenaje a la forma. Dios (*al-Ḥaqq*) envió entre nosotros la inscripción de la Tabla y sus renglones.

[225] Luego se transformó ante mí en la forma de la voluntad, y yo me convertí en la forma de la negligencia de la verdad y la rutina. Así, la forma demandó pacto de homenaje a la forma. Y derramó Dios (*al-Ḥaqq*) en ambos Su claridad y Su luz.

Luego se transformó ante mí en la forma del poder y la capacidad, y yo me convertí en la forma de la impotencia y la indigencia. Así, la forma demando pacto de homenaje a la forma. Así pues, mostró Dios (*al-Ḥaqq*) al siervo su incapacidad.

Cuando hube visto tales circunstancias, sin alcanzar la plenitud de mis esperanzas y propósitos, dije: «¿Por qué me has rechazado y no has sido fiel a mi pacto?». Respondió: «Tú lo rechazaste por ti mismo, ¡mi siervo! Si hubieras besado la piedra en cada etapa, ¡oh circunvalador!, habrías besado Mi diestra aquí, bajo estas formas sutiles, puesto que Mi Casa está allí, en la Morada de la Esencia. Las rondas en torno a la Morada de los siete Atributos* corresponden a los Atributos de Perfec-

dura se establece un estrecho vínculo entre Ibn 'Arabī y la entidad espiritual que protagoniza la narración.

[40] El mundo sensible, según una expresión alcoránica.

ción[41] y no a los Atributos de Majestad, porque son Atributos de unión y de separación de Ti. Así pues, siete rondas para siete Atributos, y una Casa erigida que indica una esencia, sin que yo descienda a Mi tapiz»[42]. Dije a la gente: «Este que está ante vosotros es mi Trono en cuanto a la Morada, y mi lugarteniente en la Tierra. Él es su estabilizador y el que lo contiene. Así pues: ¡Mira al ángel que contigo circunvala y que está de pie a tu lado!». A continuación le miré y volvió a Su Trono, orgulloso de mí por haber exaltado la eminencia de Su lecho (*na'š*)[43]. Sonreí alegre y dije improvisando:

> ¡Oh Ka'ba! Los Enviados te circunvalan tras la ronda de aquellos a quienes se ha hecho honores.
> Luego, tras ellos vino un Mundo en el que circunvalan, entre lo alto y lo bajo.
> Hizo descender un Modelo (*mitl*)[44] a su Trono, mientras nosotros, rodeándolo, le hacíamos honores.
> [226] Si el más grande de los que lo rodean dice «Ciertamente soy mejor...»[45], ¿lo habéis escuchado ya?
> ¡Por Dios! No vino con un texto, pues no vino a nosotros sino con lo que es explícito.
> No es esto sino la Luz envuelta por sus luces, y nosotros somos agua despreciable[46].
> Fue atraída la cosa a su Modelo, y todos nosotros somos ante él siervos firmemente establecidos.
> ¿Acaso no vieron lo que han visto? Ciertamente ellos [los ángeles] hi-

[41] Efectivamente, los Atributos divinos de Perfección son atributos de similitud con el hombre: «Habla», «Vista», «Oído» (*Fut.* II, 383), «Conocimiento», «Vida», «Poder», «Severidad» y «Conciencia de los hechos» (*Fut.* I, 284).

[42] Es decir, sin que su presencia signifique unión, encarnación o infusión de ningún tipo.

[43] Curiosamente esta palabra designa también a la Osa Mayor.

[44] Aquí se trata del Hombre Perfecto representado por Adán, el Primer Hombre, el Modelo al que hacen alusión los versos siguientes.

[45] Referencia a los ángeles rebeldes encabezados por *Iblīs*, ante la creación de Adán (7:12) y a la rebeldía del Faraón (*Fir'ūn*) ante Moisés (43:52).

[46] Alusión a Alc 32:8, 77:20.

cieron las circunvalaciones por lo mismo que nosotros las hicimos, sólo que no son de arcilla.
¡Si fuera extraído lo más sutil de nosotros, sería instaurado sobre aquellos que hacen las rondas rituales!
¡Purifícalos! Ellos ignoran la Realidad de aquel a quien Dios ha sometido los mundos.
¿Cómo, a ellos? Sabiendo que yo soy hijo de aquel por quien se inclinan las prosternaciones[47].
Lo reconocen tras la objeción a nuestro Padre: son ignorantes en cuanto a sus hechos.
Debe callarse el individuo que lo haya rechazado, por mérito propio está incluido entre los apóstatas.
¡Purifícalos! ¡Purifícalos! Ciertamente ellos ya han sido preservados del error de los que se equivocan.

Dije: Luego desvié de él la faz de mi corazón y la dirigí hacia mi Señor. Y me dijo: «Has tomado la defensa de tu padre, ¡que se desate Mi bendición sobre ti! Atiende a la Morada que elogiaste, aquella a la que le presentaste bienes. ¿Dónde se encuentra tu Morada de entre las Moradas de los ángeles próximos[48]? Las bendiciones de Dios sean sobre vosotros y sobre ellos, todos sin excepción».

«Ésta, mi Ka'ba, es el corazón de la existencia. Mi Trono es un cuerpo limitado para ese corazón. Sin embargo, ninguno de los dos [*i. e.* la Ka'ba y el Trono] Me abarca, ni Me he dado a conocer mediante lo que tú has informado acerca de ambos. Mi Casa, [227] la que sí Me abarca, es tu corazón que busca, el depositado en tu cuerpo visible[49].

Los secretos son los que circunvalan alrededor de tu corazón, ellos —en cuanto a la morada— son vuestros cuerpos en la ronda entorno a estas piedras[50]. Los circunvaladores que rodean nuestro Trono envol-

[47] Los ángeles se inclinan ante el superior estatuto de Adán respecto a ellos. Cfr. Alc 7:11, 15:30, 17:61, 18:48, 20:115.

[48] Alusión a Alc 4:172.

[49] Alusión a la tradición: «Ni Mi tierra ni Mi cielo Me abarcan, pero el corazón de Mi siervo creyente sí Me abarca», recogida en *Iḥyā'* (III, 1, 5-7; III, pág. 12), aunque no es reconocida por la mayoría de autores. Cfr. *Fut.* I, 255, 306, 385; IV, 321.

[50] Las piedras que componen el edificio de la Ka'ba.

vente son como los que rondan en torno a ti en el mundo de la delimitación, por lo tanto, así como tu simple cuerpo está subordinado a tu corazón –en cuanto a rango–, así es la Ka'ba con respecto al Trono envolvente.

Los que circunvalan alrededor de la Ka'ba –en cuanto a la morada– son los que rondan en torno a tu corazón, por participar ambos de la capacidad de acogida (*qābiliyya*). Y los que circunvalan alrededor de tu cuerpo –en cuanto a la morada– son los que rondan en torno al Trono, por compartir la cualidad de envolver (*ṣifāt iḥāṭiyya*). Pues igual que el mundo de los secretos –que son los circunvaladores alrededor del corazón que Me contiene– es la más elevada y excelsa de todas las moradas, del mismo modo vosotros por la calificación en honor y señorío tenéis la primacía respecto a los que circunvalan el Trono periférico.

Así pues vosotros, los que rondáis en torno al Corazón de la existencia del mundo –respecto a la morada–, sois los secretos de los sabios. Mientras ellos, los que rondan en torno al cuerpo que pertenece al mundo –respecto a la morada– son agua y aire[51]. ¿Cómo podríais ser equivalentes? No Me abarca sino el que es como vosotros, y no Me aparezco en la forma de la Perfección sino en vuestros conceptos. ¡Así pues, reconoced el lote de elevada nobleza que Él os ha conferido! Tras todo esto resulta que yo soy el Grande, el Elevado: ¡no Me limita la limitación, no Me conocen ni el jefe ni el siervo!

¡La Divinidad sea santificada! Has trascendido el simple aprehender y compartir su morada. Tú y el recipiente[52], yo y yo. No me busques dentro de ti pues te fatigarás, ni en el exterior pues no encontrarás disfrute, ni dejes de buscarme pues entonces vivirás en el infortunio. Inquiere por mí hasta que me encuentres y, de ese modo, te elevarás. Pero instrúyete correctamente respecto a tu demanda, preséntate y haz tu entrada en la vía [espiritual]. Distingue entre tú y yo: ciertamente tú no me ves, pues lo que ves es tu propia entidad individual. Así pues, ¡detente en el atributo del compartir (*ištirāk*)[53]! Y si no, hazte siervo y di «*La impotencia de*

[51] Elementos que, según la cosmología alcoránica, rodean la periferia del Trono, formando un océano y una atmósfera. Cfr. Alc 11:8.

[52] Símbolo del Hombre Perfecto que contiene todas las epifanías (*taŷaliyyāt*) divinas.

[53] El límite de la proximidad con este ente inaccesible es la 'participación' con sus cualidades.

conocer el conocimiento es un conocimiento»[54], pues llegarás con ello a ser 'venerable' y 'sincero'[55].

[228] Luego dijo: «¡Sal de mi presencia! Quien es como tú no es bueno para mi servicio». Entonces salí expulsado. Clamó al instante diciendo: «*Déjame sólo con quien he creado*» (74:11), y luego dijo: «¡Traedlo!». Fui llevado de nuevo e inmediatamente me encontré frente a Él, como si no hubiera abandonado nunca el campo de su visión, ni su presencia hubiera cesado de existir.

Dijo: «¿Cómo ha accedido a Mi presencia quien no es digno de estar a Mi servicio? Si no poseyeras el carácter sagrado que es necesario para el servicio, esta Presencia no te habría aceptado y te habría expulsado a la primera mirada. Mas aquí estás ante ella. Ya has visto su piedad filial hacia ti, su desvivirse en atenciones y los honores que te brinda al mostrarse llena de respeto».

Luego dijo: «¿Por qué no me preguntaste, mientras ordenaba tu expulsión, rechazando tu ascensión celeste (*mi'rāŷ*)? Yo se que tú eres maestro en argumentos y habla. ¡Que rápido olvidas, oh hombre!». Respondí: «Me fascinó la inmensidad de la contemplación de tu esencia. Quedé desconcertado al apretar tu diestra del pacto (*yamīn al-bay'a*) durante tus epifanías». Permanecí fijando la mirada: ¿Cuál es la experiencia del que de improviso se encuentra ante lo invisible (*al-gayb*)? Si en ese momento hubiera puesto atención en mí habría sabido que desde mí era llevado a mí mismo. Pero ha sido dado a la Presencia el no ser contemplada sino por ella misma, y que no vea su rostro ninguna otra cara.

Entonces dijo: «¡Es cierto, oh Muḥammad[56]! Establécete en la Estación Única (*al-maqām al-awḥad*) y cuídate de la multiplicidad numérica, pues en ella está la destrucción total de la eternidad sin fin!».

Luego me fueron concedidos los diálogos y acontecimientos que he mencionado en el capítulo acerca de la Peregrinación[57] y La Meca, con un conjunto de secretos.

[54] Tradición atribuida a Abū Bakr al-Ṣiddīq (pág. 39, nota 23), recogida por Gazzālī (*Iḥyā'* IV, 178; *Ilhām*, 10) y frecuentemente citada por Ibn 'Arabī: *Fut.* II, 619; III, 132; *Fuṣ.* 51, 18-19; *'Uqlat*, Nyberg (ed.), págs. 96, 17; *Ḏajā'ir*, 202.

[55] «Venerable» (*'atīq*) y «sincero» (*ṣiddīq*) son los epitetos de la Ka'ba y del primer lugarteniente (*jalīfa*) Abū Bakr.

[56] Nombre del propio Ibn 'Arabī.

[57] *Fut.* I, 699-700.

[229] Sección

Mi leal confidente dijo: «Mi más noble y puro amigo, no me has mencionado nada que no sepa ya, y que no esté trazado y establecido en mi propia esencia». Dije: «Ya me has incitado a la contemplación hacia ti y procedente de ti, para que informe a través de ti y acerca de ti». Entonces dijo: «Sí, extranjero que llega, buscador que va directo a su objetivo, entra conmigo en la Ka'ba del Ḥiŷr[58]. Ella es la Casa que se levanta por encima de los velos y las cortinas, es el pórtico de los gnósticos y en ella se encuentra el reposo de los que rondan en procesión». Así pues, al momento, entré con él en la Casa del Ḥiŷr. Apoyó su mano sobre mi pecho y dijo: «Yo soy séptimo en el grado del conocimiento detallado (*martabat al-iḥāṭa)*, en cuanto a la creación y a los secretos de la existencia de la 'identidad' y del 'dónde'[59]. Dios me ha dado existencia a partir de un fragmento de la luz pura de Eva y con la totalidad de los seres me ha puesto mezclado[60]».

Mientras, yo estaba expectante ante lo que me era proyectado —o revelado— al tiempo que el maestro de los Cálamos Supremos ya descendía en mi esencia, desde sus mansiones superiores, montado en un corcel sostenido por tres pies[61]. Inclinó su cabeza hacia mi esencia y entonces se difundieron las luces y las sombras. [230] E insufló en el punto negro de mi corazón (*rū'*)[62] la totalidad de los seres creados. Se separó[63] mi Tierra de mi cielo, y me puso en conocimiento de mis nombres. Así me conocí a

[58] Muro alrededor de la Ka'ba situado en el lado norte, entre los ángulos de Siria y Medina. En tiempos de Ibn al-Zuhayr (683/64 h.) la antigua cubierta de la Ka'ba fue demolida y se edificó otra que englobó al propio Ḥiŷr. Al tomar los omeyas La Meca en (683/64 h.) se construyó el Ḥiŷr separado de la Ka'ba como en época preislámica. El recinto que corresponde al perímetro de la antigua edificación constituye el área comúnmente designada por este término.

[59] Recuérdese la referencia a la 'identidad' del 'dónde' en la Nube y su instauración. *Vide* pág. 51, nota 94.

[60] En femenino en el texto.

[61] Sobre el significado del 3 como primer número, véase *Fut.* I, 754.

[62] En la psicofisiología árabe designa un punto negro situado dentro del corazón, sede del temor reverencial.

[63] Alusión al proceso cosmológico de la creación al cual se alude al inicio del texto. *Vide* pág. 45, nota 57.

mí mismo y conocí lo que es distinto de mí. Separé mi mal de mi bien. Distinguí mi creación y mis Realidades. Luego este ángel se alejó de mí diciendo: «¡Aprende!, pues tuya es la Presencia del Rey»[64]. Me dispuse para el descenso y la llegada del Profeta. Se me aproximaron los ángeles y giraron en torno a mí las esferas celestes, todos ellos dispuestos al beso y entregados a mi presencia. Pero no vi descender rey alguno, ni ángel que se desplazara ante mí. Indagué en varios lugares de mi intimidad y entonces vi la forma de la perpetuidad sin principio. Supe que el descenso era inconcebible. Así que permanecí en ese estado. Pude conocer varios notables que había visto y les hice partícipes de lo que había encontrado.

[Dijo el joven caballero:] «Yo soy el vergel maduro, el fruto que todo reúne. ¡Alza mis cortinas y lee lo que contienen mis líneas grabadas![65] Así pues, levanté sus cortinas y las observé. Entonces una luz depositada en él desplegó ante mis ojos la ciencia abscóndita (*'ilm maknūn*) que le contiene y le envuelve. La primera línea que leí y el primer secreto que conocí es lo que ahora en este capítulo segundo voy a mencionar. ¡Dios –loado sea– guía hacia la ciencia y el recto camino!».

[64] Alusión al 'poder de Posesión' y al 'Rey'. Véase pág. 46, notas 63 y 64.

[65] La versión de El Cairo 1911/1329 h. añade aquí, sin que ello sea advertido por el editor O. Yahya, esta frase: «Así pues, lo que averigües de mí ponlo en tu libro y diserta acerca de ello a todos los que tú amas».

Glosario

Aleya (*āya*) Nombre que reciben los versículos del Alcorán, pero que designa en sentido amplio los «signos» de la revelación, sean milagros o pruebas irrefutables. Los «signos» son tanto externos como internos: «*Les mostraremos nuestras aleyas en el universo y en sus propias personas hasta que se les haga patente que el Corán es la verdad*» (41:53) Cada aleya del Libro es considerada como un hecho milagroso que apela a la adhesión del creyente.

Amigo (*walī*) Lit. «próximo, confidente, amigo íntimo», categorías que abarcan la cercanía divina y que denotan en el Islam un alto rango espiritual. Nos parece preferible emplear el término «Amigo de Dios» antes que recurrir al término «santo», que enfatiza la noción de sacralidad y pureza sobrenatural por encima de la «proximidad» a Dios.

Aspiración espiritual (*himma*) La aspiración y el dominio de la energía espiritual. Se trata de un influjo que es empleado para diversos usos, esencialmente relacionados con el proceso de iniciación. Ibn 'Arabī la define: «La orientación y la resolución del corazón que dirige todas sus energías espirituales hacia Dios (*al-Ḥaqq*) para alcanzar la verdad, sea para ella misma o para otra persona» (*Iṣṭilāhāt*, 299). Cfr. *Fuṣ*. II, 79.

Atributos (*ṣifāt*) Son los términos o cualidades empleados por Dios para describirse a Sí mismo en la Palabra revelada. En el vocabulario técnico akbariano los Atributos son prácticamente idénticos a los «Nombres» divinos (*asmā'*).

Azora (*asūra*) Cada uno de los capítulos en que se divide el Alcorán.

Barzaj (*idem*) Lit. «istmo». Todo aquello que se encuentra entre dos cosas, sin que pueda ser determinado por completo. Como, por ejemplo, la línea que separa la luz de la sombra. Se aplica especialmente al estado propio de toda existencia, entre el ser y el no-ser.

Cálamo (*qalam*) El Cálamo supremo, con el que Dios escribe los destinos en la Tabla guardada (*al-lawḥ al-maḥfūẓ*). Corresponde al «Alma universal». Cfr. Tabla, Tintero.

Camino (*ṭarīq*) Véase Trayecto.

Cosas (*al-ašyā'*) En la terminología akbariana las «cosas» son un equivalente de «cosas posibles» (*mumkināt*) y de «identidades» (*a'yān*). Se trata de la palabra que designa «la más indefinida de las indefiniciones» (cfr. *Fut*. III, 295).

Ciencia (*'ilm*) cada uno de los conocimientos adquiridos de la ciencia divina. Cada modo y cada sujeto de conocimiento es un «ciencia». Su diversidad y número son casi infinitos.

Deseo (*irāda*) O Voluntad normativa, «es una designación de la teofanía para llevar a la existencia lo virtual. Se distingue de la Voluntad creadora (*mašī'a*) por la naturaleza de su objeto, pues proviene de un deseo exento de libre albedrío» (cfr. *Fut*. III, 48. 230).

Dignidad (*ḥaḍra*) Véase Presencia.

Entidad (*'ayn*) Lit. «ojo, fuente, idéntico». En sentido genérico las «identidades» (en latín *singularia*) contienen las particularidades de los seres, son sus «esencias» o mejor

«haecceidades». Las «entidades inmutables» no son «ideas» ni «arquetipos», al menos en tanto que cada realidad es una «entidad» única que posee dos aspectos, uno existe en el cosmos y el otro no.

Epifanía (*taŷallī*) «Es el término que designa las luces de los Misterios que se desvelan al corazón, tras la existencia de la recuperación del velo» (cfr. *Fut.* I, 666). Son las manifestaciones divinas de todo género que son presenciadas sin que se trate de una infusión, encarnación, unión o emanación.

Escabel (*kursī*) Especie de taburete sobre el que reposan los pies de Dios sentado en el Trono. Es la segunda entidad creada, tras el Trono. Representa el «Alma universal» y el punto de contacto con el cosmos. Véase Trono.

Estación (*maqām*) Son los grados o la condición habitual en la vía espiritual hacia Dios. Cada estación contiene en sí todas las anteriores. Sin embargo, es una realidad que sólo existe para el que se encuentra en ella y no puede, por tanto, ser representada.

Estado (*ḥāl*) «Es lo que viene al corazón sin que haya aplicación o adquisición y cuya característica es la de cesar inmediatamente» (cfr. *Iṣṭilāḥāt*, 285). Es el estado o efecto pasajero que vive el siervo en su interior.

Existencia (*wuŷūd*) Ibn 'Arabī emplea un único término para describir los conceptos de «ser» y «existir». Tal distinción se mantiene en la traducción, adoptando el concepto de existencia para los seres que subsisten en Dios, que es el único Ser existente en Sí mismo y por medio de los otros seres como «nivel». Debe recordarse que el sentido originario de la palabra alude a «encontrar» y «tomar consciencia». Véase Entidad.

Experiencia inmediata (*ḏawq*) La palabra que designa originalmente el «gusto» es empleada para describir el conocimiento inmediato, directo, sin especulación reflexiva alguna. La experiencia del gusto es, asimismo, intransferible y no puede ser adquirida con la sola voluntad.

Imām (*imām*) Lit. «Guía, jefe, prepósito». Habitualmente designa al que dirige la oración ritual colocándose delante de los asistentes. El califa, el Imām por excelencia, es el encargado de guiar a la comunidad en la realización de sus deberes, especialmente religiosos. También se aplica a un grado de la jerarquía de la santidad.

Lugarteniente (*jalīfa*) La función del califato tiene un aspecto externo en la política y la religión musulmanas y otro aspecto interno que constituye la función espiritual y cósmica de la lugartenencia (*jilāfa*) como modelo del Hombre Perfecto (*Insān kāmil*).

Mansión (*dār*) Nombre técnico de las «residencias» o «mundos» de los constituyentes del cosmos terreno y ultraterreno.

Morada (*manzil*) Es «el lugar en el que Dios desciende en ti o donde tú desciendes en Él» (*Fut.* II, 577). Es el efecto producido por Dios al espiritual en razón de su estado (*ḥāl*) y producido por su estación (*maqām*) correspondiente.

Nube (*al-'amā'*) Se trata del existente más cercano a Dios (*Fut.* II, 310). Su estado es descrito como el de una «fina neblina» (*saḥāb raqīq*) pero ya diferenciada (*Fut.* II, 310). La fuente canónica es: «Le fue preguntado al Profeta —¡Dios le bendiga y le salve!— ¿dónde estaba nuestro Señor antes de crear la creación? y respondió: "En la Nube..."» (*Laṭā'if*, 125). Cfr. *Fut.* III, 429.

Presencia (*ḥaḍra*) Lugar de la «Presencia» divina en alguno de sus aspectos. En este

sentido designa un «dominio» particular de su manifestación en el que Dios se «encuentra» o es percibido de un modo característico.

Realidad (*Ḥaqq, ḥaqīqa*) La Realidad o Verdad profunda, en sentido universal, es la realidad que se identifica con la Verdad universal, Dios; en sentido particular es la realidad espiritual o esencia de cada cosa.

Secreto (*sirr*) En la terminología técnica de Ibn 'Arabī indica una aspecto del conocimiento divino. Por ser accesible, no constituye en sí mismo un misterio, sino una «ciencia» divina. Es, por tanto, un tipo de «ciencia» o «conocimiento».

Sello (*jatm*) El «Sello» es el último que ostenta una función. Muḥammad ha sido el Sello de la Profecía Legislativa (*nubuuwat al-tašrī'*). La función de Sello de la Santidad se reparte entre el Sello de la Santidad Muhammadiana (*jatm al-walāya al-muḥammadiyya*) –Ibn 'Arabī constituye el tipo sintético de santidad propia de este profeta– y el Sello de la Santidad Universal –Jesús–, sobre el que se sostiene toda la diversidad de la santidad viviente hasta su segunda llegada y, finalmente, el Sello de los Niños –no identificado– que cierra el ciclo del mundo.

Señorío (*rubūbiyya*) Es la condición divina de Señor, especificada por un nombre divino en oposición a la condición de siervo (*'ubūdiyya*).

Siervo (*'abd*) Lit. «el esclavo, el siervo». La significación de este término va mucho más lejos de la simple figura del creyente. Para Ibn 'Arabī se trata de un término clave que designa el estado de sumisión completa a las prescripciones divinas externas e internas. Tal condición implica la comprensión de la total deuda ontológica con el Creador. Designio este último que reside desde un principio en el Nombre 'el Primero', y cuyo término está fijado en el Nombre 'el Último'.

Significado (*ma'nà*) La realidad conceptual, estado en idea, es una significación de orden espiritual, similar al estado (*ḥāl*) pero centrándose en el contenido significativo del mismo.

Sutilidades (*laṭā'if*) Las sutilidades se vinculan con las ciencias y constituyen realidades espirituales autónomas.

Tabla (*lauḥ*) La Tabla guardada recibe la anotación del decreto del destino y preserva las esencias de los seres. Es el símbolo del Alma universal.

Tintero (*ḥibr*) El Cálamo supremo tomó del tintero la tinta con la que escribe en la Tabla las letras del destino que son las potencialidades de los seres.

Tradición (*ḥadīṯ*) Las tradiciones proféticas han sido recogidas minuciosamente siendo cuidadosamente consignadas junto con los nombres de sus transmisores y la valoración de sus testimonios. Ésta es considerada una ciencia en sí y sus criterios están rígidamente establecidos.

Transferencia (*naql*) Designa el transporte de las realidades de su estado preexistente a la existencia. Este término se incluye en la perspectiva de la «Unidad del Ser» en la que no se percibe una diferencia, o una doble realidad que separa ambos estados, sino una continuidad, de ahí el concepto de «transporte» fuertemente explícito en este sentido.

Trayecto (*ṭarīq*) Todos los seres cumplen un recorrido circular entre la preexistencia y la existencia. Para Ibn 'Arabī, estos trayectos son siempre circulares en cuanto a su origen y su fin divinos.

Trono (*'Arš*) Según la aleya: «*Su Trono se extiende por los cielos y la tierra*» (2:255), Dios está sentado en majestad sobre este Trono de inmensas dimensiones a la usanza antigua, es decir, apoyando sus pies sobre un Pedestal (*kursī*). Este Trono es el corazón rector y estabilizador de la continuidad del universo; posee cuatro pilares con los que la arquitectura de la Ka'ba está relacionada.

Verdad (*ḥaqīqa*) Véase Realidad.

Voluntad (*mašī'*) Voluntad creadora es una designación de la epifanía de la esencia y de la providencia primordial, para llevar a la existencia lo virtual o bien para cesar su existencia exterior.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Sólo mencionamos los textos citados. Para un inventario más exhaustivo véase: Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabí*, Institut Français d'Études Arabes, Damasco 1964.

Ḏajā'ir al-a'lāq: Šarḥ tarŷumān al-ašwāq, ed. El Cairo 1312 h.

Fuṣūṣ al-ḥikam, A. Affīfī (ed.), El Cairo 1946/1346.

Futūḥāt makkiyya, O. Yahya (ed.), El Cairo 1972/1392; El Cairo 1876/1293; El Cairo 1911/1329, 4 vols.; reed. Beirut, Dār Ṣādir, s. d.

Inšā' al-dawā'ir, Nyberg (ed.), en *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*, E. J. Brill, Leiden 1919.

Masā'il, véase *Rasā'il*.

Muḥāḍarāt al-abrār wa-musāmarat al-ajyār, ed. El Cairo 1906.

Rasā'il Ibn al-'Arabī, Dāiratu-l-Ma'ārifi-l-Osmania, Hyderabad-Deccan 1948.

al-Tadbīrāt al-Ilāhiyya, Nyberg (ed.), en *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*, E. J. Brill, Leiden 1919.

Tarŷumān al-ašwāq, en *Ḏajā'ir al-a'lāq* (*vide supra*).

'Uqlat al-mustawfiz, Nyberg (ed.), en *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*, E. J. Brill, Leiden 1919.

Rūḥ al-quds, Damasco 1964; traducción parcial en Miguel Asín Palacios, *Vidas de santones andaluces, la «Epístola de la santidad» de Ibn 'Arabī de Murcia*, Hiperión, Madrid 1981.

Tarŷumān al-ašwāq, ed. y trad. R. A. Nicholson, Oriental Translation Fund., Londres 1911; reed. Theosophical Publishing House, Londres 1978.

Estudios

Abū Zayd (Naṣr Ḥāmid), *Falsafat al-ta'wīl*, Dār al-Tanwīr, Beirut 1983.

Addas, Claude, *Ibn 'Arabī ou la Quête du Soufre Rouge*, Gallimard, París 1989.

'Affīfī (Abū-l-'Alā), «The Works of Ibn 'Arabī», en *Revue de la Faculté de Lettres de l'Université d'Alexandrie*, 8 (1954), págs. 109-117, 193-207.

–, *The Mystical Philosophy of Muhyid-din Ibnul Arabī*, Cambridge University Press, Cambridge 1939.

–, «Ibn 'Arabī fī dirasatī», en *Memorial Mohyiddine Ibn 'Arabī*, El Cairo 1989, págs. 5-33.

Āmulī (Sayyed Ḥaydar), *Kitāb naṣṣ al-nuṣūṣ fī šarḥ fuṣūṣ al-ḥikām*, O. Yahya (ed.), introducción de Henry Corbin, Bibliothèque Iranienne, Teherán-París 1975.

Anawati, Georges C., «L'Alchimie du bonheur d'Ibn 'Arabî», en *Revue de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, Mélanges n.° 6, 1959-1961.

Arnaldez, Roger, «Le Moi divin dans la pensée d'Ibn 'Arabī», en *Mélanges offerts à Henry Corbin*, McGill University, Institute of Islamic Studies, Teherán 1977.

Asín Palacios, Miguel, «La psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes: Algazel y Mohidin Abenarabi», en *Cultura Española*, Madrid 1906, págs. 209-235.

—, *La psicología según Mohidin Abenarabi*, Actes du XIV Congrès International d'Orientalistes, Argel 1905, vol. III, París 1907.

—, *La escatología musulmana en la Divina Comedia seguida de historia y crítica de una polémica*, Madrid 1919, 4.ª ed. 1984.

—, *El místico murciano Abenarabi*, Boletín de la Real Academia de la Historia, 87:96-173 (1925) y 512-611; 89:582-637 (1926); 92:654-751 (1928), Madrid.

—, *El Islam cristianizado*, Madrid 1931, 2.ª ed. 1981.

Ateš, A., «Ibn al-'Arabī», en *Encyclopédie de l'Islam*, 2.ª ed.

Austin, R. W. J., *Sufis of Andalusia*, George Allen & Unwin, Londres 1971.

Burckhardt, Titus, *Clé Spirituelle de l'Astrologie Musulmane d'après Mohyiddin Ibn 'Arabī*, París 1950; reed. Milán 1974; *Clave espiritual de la astrología musulmana*, trad. de Victoria Argimon, Ed. Olañeta, Barcelona 1982.

Chittick, William C., «Belief and Transformation: The Sufi Teachings of Ibn al-'Arabī», en *The American Theosophist*, 74/5 (1986), págs. 181-192.

—, «The Chapter Headings of the *Fusūs*», en *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society*, 2 (1984), págs. 41-94.

—, «Death and the world of imagination: Ibn-al 'Arabī's eschatology», en *Muslim World*, vol. LXXVIII, n.° 1, 1988, págs. 51-82.

—, «From the *Meccan Openings*: The Myth of the Origin of Religion and the Law», en *The World and I*, 3/1 (1988), págs. 655-665.

—, «Ibn al-'Arabī and his School», en *Islamic Spirituality (Vol. II): Manifestations*, S. H. Nasr (ed.), (vol. XX, *World Spirituality: An Encyclopaedic History of the Religious Quest*), Crossroad, Nueva York 1991.

—, «The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination», State University of New York Press, Nueva York 1989.

—, «Ibn al-'Arabī's Myth of the Names», en *Theories of Knowledge: Ancient and Medieval*, P. Morewedge (ed.), en preparación.

—, «Rūmī and Waḥdat al-wuŷūd», en *Heritage of Rumi, Poetry and Mysticism in Islam*, Sabagh (ed.), Levi della Vida Symposia, n.° 11, Cambridge University Press, Cambridge 1994, págs. 70-111.

—, «The Last Will and Testament of Ibn 'Arabī's Foremost Disciple», en *Sophia Perennis*, Teherán 1978, vol. IV, n.° 1, págs. 43-58.

—, «Mysticism Versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Ṭūṣī, al-Qūnyawī Correspondence», en *Religious Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, págs. 87-104.

—, «A Sufi Approach to Religious Diversity: Ibn al-'Arabī on the Metaphysics of Revelation», en prensa.

—, «The World of Imagination and Poetic Imagery: Thoughts on the *Tarjumān al-Ashwāq*», en *Temenos*.

Chodkiewicz, Cyrille, *Les Premières Polémiques autour d'Ibn 'Arabí: Ibn Taymiyya*, tesis doctoral del tercer ciclo, Université Paris IV, París 1984.

Chodkiewicz, Michel, *Ibn 'Arabī: La Lettre et la Loi*. Actes du colloque: Mystique, culture et société, París 1983, págs. 27-40.

—, *Le Sceau des Saints: Prophétie et Sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabí*, Gallimard, París 1986.

—, *Les Illuminations de La Mecque, textes choisis des Futūḥāt Makkiyya*, (con la colaboración de W. C. Chittick, C. Chodkiewicz, D. Gril y J. W. Morris), Sindbad, París 1988.

—, *Un Océan sans Rivage*, Seuil, París 1992.

Corbin, Henry, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabí*, París 1958; *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Destino, Barcelona 1994.

—, *En Islam Iranien, Aspects spirituels et philosophiques*, 4 vols., Gallimard, París 1971-1973.

—, *Temple et Contemplation*, Flammarion, París 1981.

Gardet, Louis, «Expérience et Gnose chez Ibn 'Arabī», en *Mémorial Mohyddine Ibn 'Arabí*, El Cairo 1969, págs. 271-290.

Gril, Denis, «Sagesse humaine et Sagesse divine selon Ibn 'Arabî», en *L'héritage mystique d'Ibn 'Arabí*, Université d'Oran, octubre 1990.

—, *Isfār 'an natāiŷ al-asfār, Le dévoilement des effets du voyage*, ed. bilingüe, París 1994.

Ḥabaši (Badr al-), *Kitāb al-Inbāh*, ed. y trad. francesa de D. Gril, *Annales Islamologiques*, XV (1979), págs. 97-164.

Ḥakīm (Su'ād al-), *Al-mu'ŷam al-ṣūfī: Al-ḥikma fī ḥudūd al-kalima*, Dandara, Beirut 1981.

Hertenstein, S. y M. Tiernan (eds.), *Muhyiddin Ibn 'Arabi (1165-1240 A. D.): A Volume of Translations & Studies Commemorating the 750th Anniversary of His Life & Work*, Element Books Ltd., 1993.

Husayni, S. Q., *The Pantheistic Monism of Ibn al-'Arabī*, Lahore 1970.

Izutsu, Toshihiko, «The Concept of Perpetual Creation in Islamic Mysticism and Zen Buddhism», S. H. Nasr (ed.), *Mélanges offerts à Henry Corbin*, McGill University, Institute of Islamic Studies, Teherán 1977, págs. 115-148.

—, *Sufism and Taoism*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles 1983. 1.ª ed.: *A Comparative Study of the Key philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, Keio University, Tokio 1966; *Sufismo y taoísmo*, 2. vols., trad. de Anne-Hélène Suárez Girard, Siruela, Madrid 1997.

—, *Unicité de l'Existence et Création perpétuelle en mystique islamique*, París 1980.

Madkur, Ibrāhīm (ed.), *al-Kitāb al-tidkārī: Muḥyī Dīn Ibn al-'Arabī*, El Cairo 1969.

Meyer, Ernst, «Ein kurzer Trakat Ibn 'Arabis über die *A'yan at-tâbita*», en *Oriens*, 27/28 (1981).

Morris, James W., «Ibn 'Arabī Esotericism: The Problem of Spiritual Authority», en *Studia Islamica*, LXIX, 1989.

—, «Ibn 'Arabī and his Interpreters», en *Journal of the American Oriental Society*, 106/3 (1986), págs. 539-551; 106/4 (1986), págs. 733-756 y 107/1 (1987), págs. 101-119.

–, «The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabī and the *Mi'rāj*», en *Journal of the American Oriental Society*, 108 (1988).

Nasr, Sayyed Ḥusayn, *Three Muslims Sages*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1964.

Nicholson, Richard A., «The Lives of 'Umar Ibnul-Farid and *Muhiyyu' ddīn Ibnul-'Arabī*», en *Journal of the Royal Asiatic Society*, Londres 1906, vol. 36, págs. 797-824.

Nyberg, H. S., *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*, E. J. Brill, Leiden 1919.

Profitlich, M., *Die Terminologie Ibn Arabis im Kitāb wasā'il al-sā'il*, texto, traducción y análisis; Klaus Schwarz Verlag, Friburgo 1973.

Qūnyawī (Ṣadr al-Dīn), *Miftāḥ al-ghayb*; ed. y trad. francesa de S. Ruspoli, *La Clé du monde suprasensible*, tesis doctoral, Université Paris IV, Paris 1978.

–, *I'ǧāz al-bayān*, Hyderabad 1949.

Rosenthal, Franz, «Ibn 'Arabī between Philosophy and Mysticism», en *Oriens*, XXXI (1988), págs. 1-35.

Takeshita, Murata, «An Analysis of Ibn Arabī's *Inshā' al-Dawā'ir* with Particular Reference to the Doctrine of the "Third Thing"», en *Journal of Near Eastern Studies*, 41 (1982), págs. 243-260.

–, *Ibn 'Arabī's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokio 1987.

Vâlsan, Michel, *Le livre de l'extinction dans la contemplation* (*K. al-fanā' fī-l-mushāhada*), Les Éditions de l'Œuvre, París 1984.

–, «L'investiture du Shaykh al-akbar au centre suprême», en *Études traditionnelles*, 311 (1953), pág. 300.

ISBN: 84-7844-309-6
Depósito legal: M-8.923-2005
Impreso en Gáez, S. A.



Pocas autoridades espirituales del Islam resultan tan apasionantes y suscitan tanto interés en Oriente y Occidente como el célebre Ibn 'Arabī; probablemente ningún otro autor sufi haya ejercido una influencia más profunda y perdurable en la vida intelectual del Islam durante estos siete últimos siglos. Su importancia reside en que sea su enseñanza la formulación más profunda y completa de las doctrinas del sufismo, hasta entonces diseminadas en distintos tratados.

A este fecundo autor andalusí, nacido en Murcia en el año 1165 y fallecido en Damasco en el año 1240, se deben más de trescientas obras, pero la *summa* de todos sus tratados, síntesis de su enseñanza iniciática, son *Las iluminaciones de La Meca*, auténtica «enciclopedia» espiritual del autor.

Sirviéndose de una experiencia espiritual extraordinaria y del dominio magistral de la lengua árabe, Ibn 'Arabī no sólo perfecciona exposiciones doctrinales y métodos anteriores, sino que consigue, de manera prodigiosa, crear la síntesis de la espiritualidad islámica sufi por excelencia.

En este volumen se ofrece la primera traducción íntegra de tres textos escogidos que introducen esta obra maestra del esoterismo islámico. En su conjunto, dichos textos resultan esenciales para la comprensión de los fundamentos de la cosmovisión propia del mayor maestro del sufismo.

ISBN 84-7844-309-6



